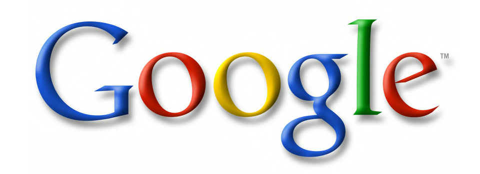
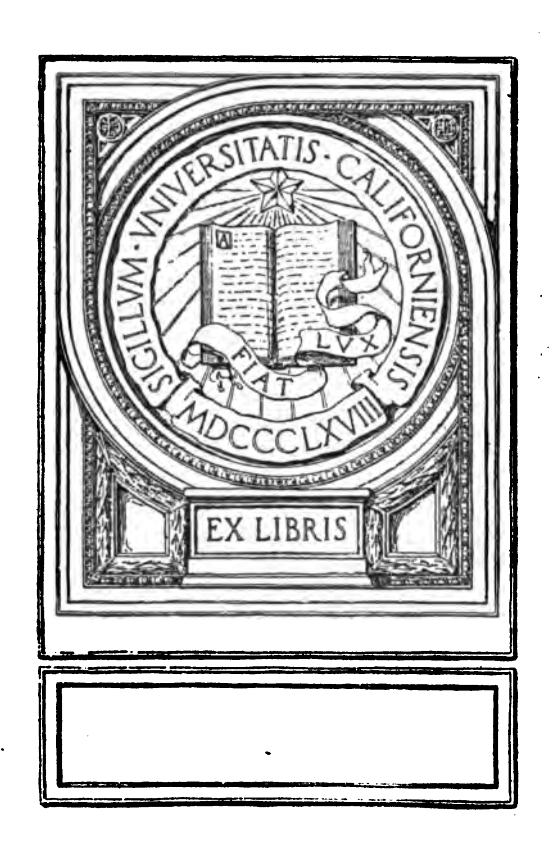
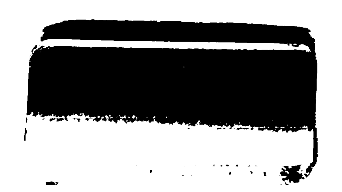
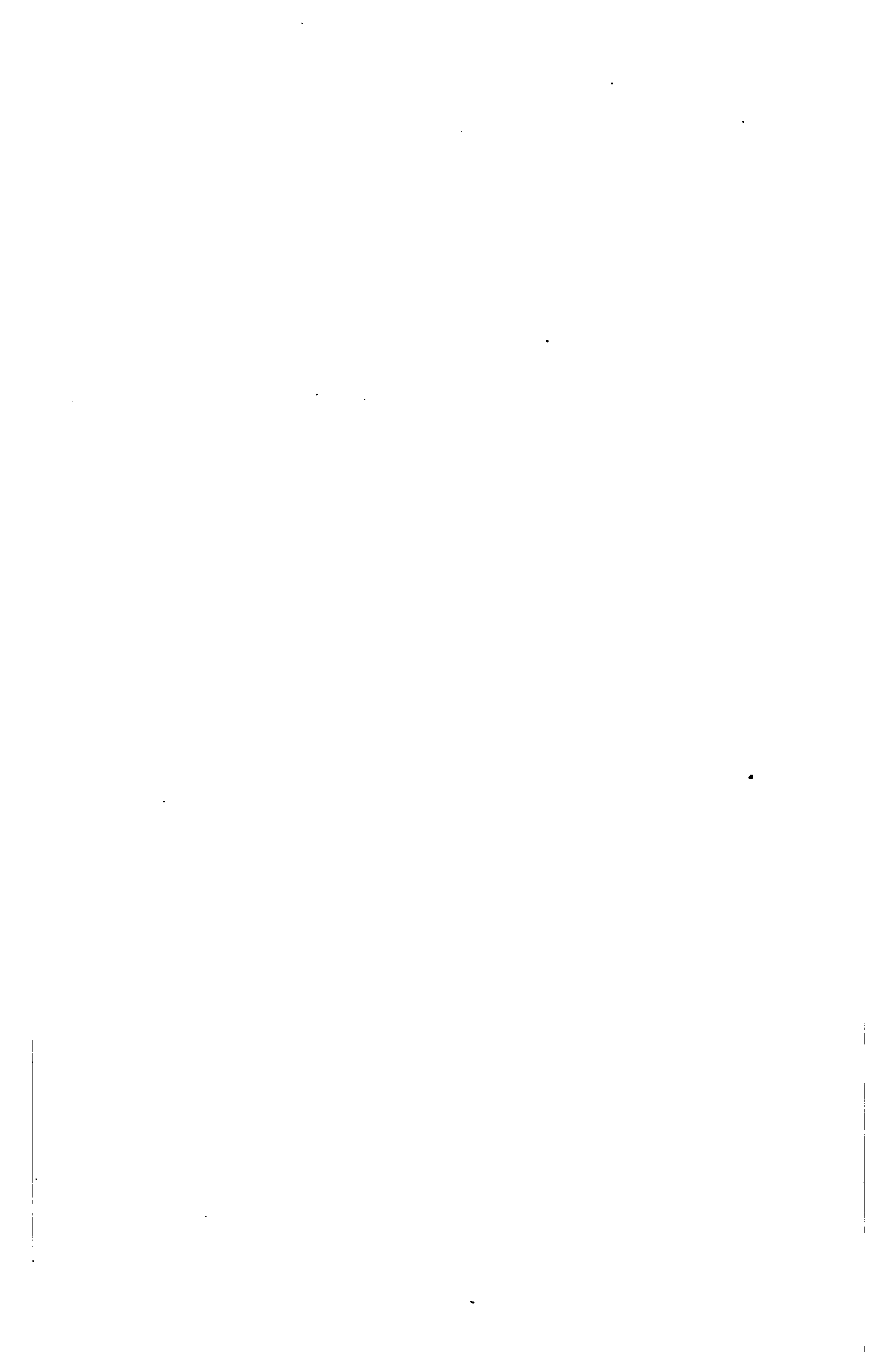
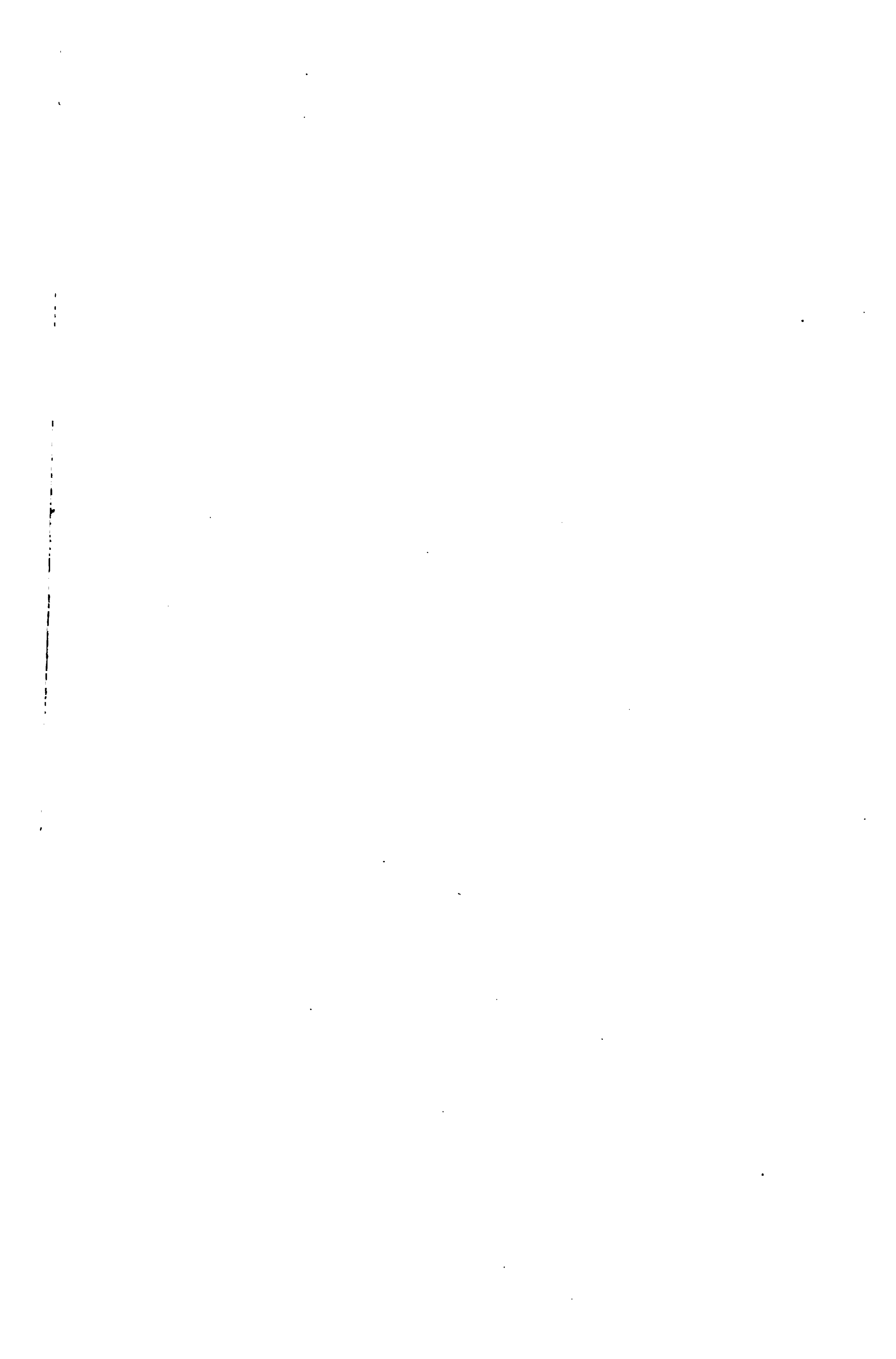


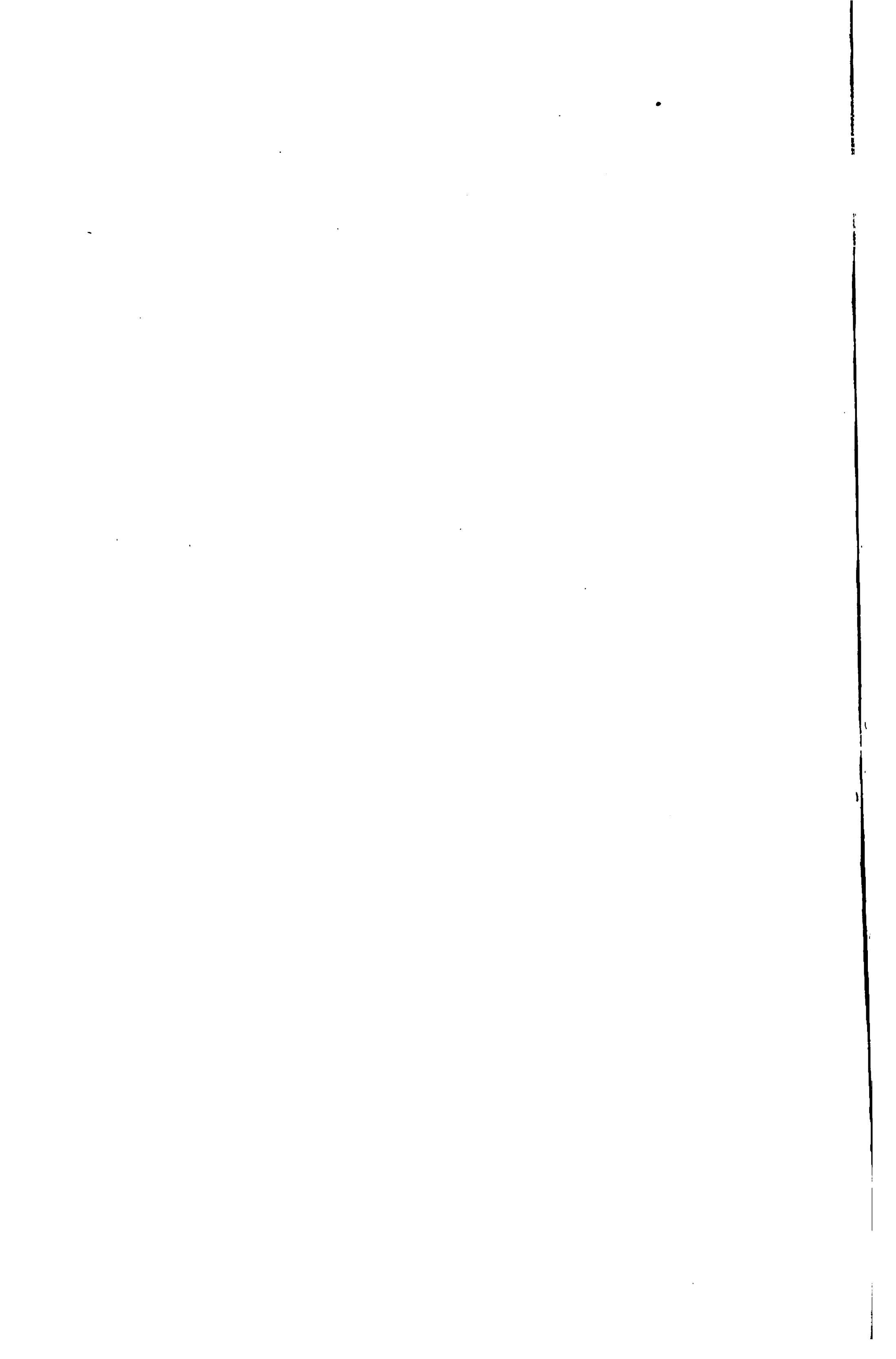

SIGILLVM · VNIVERSITATIS · CALIFORNIENSIS
FIAT LVX
MDCCCLXVIII
EX LIBRIS











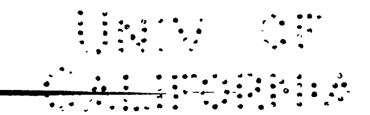
Was hat Mohammed
AUS DEM JUDENTHUME
aufgenommen?

Eine von der Königl. Preussischen Rheinuniversität gekrönte Preisschrift.

Von

Abraham Geiger.

2. revidierte Auflage.



LEIPZIG 1902.

Verlag von M. W. Kaufmann.

NEW YORK
BLOCH PUBLISHING COMPANY
"The Jewish Book Concern"

Vorrede.

Ich wage, dem grössern Publikum eine Schrift zu übergeben, die anfangs mit ziemlich geringen Mitteln unternommen ward. Als Veranlassung dazu diente die von der philos. Fakultät zu Bonn aufgestellte Frage: inquiratur in fontes Alcorani seu legis Mohammedicae eos, qui ex Iudaismo derivandi sunt. Die Frage überliess den Gesichtspunkt, aus dem sie zu fassen, billig den verschiedenen Bearbeitern, und der, aus dem ich sie betrachtet, diene zum richtigern Urtheile über meine Schrift. Vorausgesetzt wird, Mohammed habe aus dem Judenthume geschöpft, und dies, wie sich aus der Beantwortung zeiget, auch mit vollem Rechte. Hierbei wird nun natürlich alles dasjenige ausgeschlossen, was sich erst bei einer späteren Ausbildung des Islam festgesetzt, wovon im Koran aber noch keine Spur anzutreffen ist, da hingegen solche religiöse Meinungen oder Sagen, die im Koran angedeutet, von Spätern aber erklärt und ausgeführt sind, eine Vergleichung verdienen. Zweitens kann nur dann ein Vergleich zwischen koranischen und jüdischen Aussprüchen stattfinden, mit der Hoffnung, diese als Quelle jener hinzustellen, wenn sie schon in jüdischen Schriften, die dem Mohammedanismus vorangegangen, sich finden, es müsste denn die Gewissheit vorhanden sein, dass solche zwar erst spät aufgezeichnet worden, aber doch schon früher in der Synagoge

gelebt haben. Nun aber kann diese Gewissheit nicht leicht erlangt werden, und die historische Kritik muss den Zweifel daran noch um so begründeter finden, jemehr sie bei andern Glaubenspartheien gefunden werden und ihre Aufnahme von diesen wahrscheinlich wird. Drittens endlich muss die Frage, ob eine blosse Aehnlichkeit zwischen Annahme zweier verschiedener Glaubenspartheien auch die Entlehnung der einen aus der andern sicher stellte, denjenigen, der diese Arbeit übernimmt, sehr beschäftigen. Es giebt so viele allgemeine religiöse Ansichten, so viele, die mehreren zur Zeit der Entstehung des Mohammedanismus bestehenden positiven Religionen gemein sind, dass man mit der Behauptung, diese Ansicht des Korans ist dem Judenthume entnommen, sehr vorsichtig sein muss. Ich habe daher bei den einzelnen Abschnitten die Kennzeichen und bei einzelnen schwierigeren Punkten die Gründe angegeben, nach welchen ich zur Vermuthung einer Entlehnung mich berechtigt glaubte. Aus diesen drei Gründen fielen nun viele Anführungen weg, die ich aus dem spätern Islam und dem spätern Judenthum hätte machen können, und ebenso gar viele Zusammenstellungen, die den Charakter einer Entlehnung nicht an sich tragen; hingegen musste die erste Abtheilung als eine Basis, auf der die Wahrscheinlichkeit einer Aufnahme aus dem Judenthume im Ganzen beruht, hinzugefügt werden. — Nachdem ich mir so den Gegenstand näher bestimmt hatte, machte die Anordnung und

vorzüglich die der vielen losgerissenen Theile und Theilchen nicht minder Schwierigkeit. Die Entlehnungen bestehen mehr aus Einzelheiten als aus Systemen, sie sind zufällig, je nach dem, was die Berichterstatter Mohammed's wussten, und was Mohammed gerade nach seinen individuellen Meinungen und seinem Zwecke zusagte, gewählt, und haben demnach keinen inneren Zusammenhang. Wie und mit welchem Glücke ich diesem Mangel abgeholfen habe, mag der Leser aus dem Buche selbst ersehen und beurtheilen.

Die Hülfsmittel, mit denen ich diese Arbeit unternahm, waren blos der nackte arabische Text des Koran nach Hinckelmann's Ausgabe, nach welcher daher auch citirt ist, Wahl's Uebersetzung und eine vertraute Bekanntschaft mit dem Judenthume und dessen Schriften. Eine Abschrift aus dem Commentar des Beidhawi zum Koran über einige Stellen der zweiten und dritten Sure, die sich Prof. FREITAG gemacht und mir nach seiner gewohnten Güte zur Benutzung überliess, war das einzige ausserkoranische Hülfsmittel. Ich hatte dadurch den Vortheil, den Blick frei zu haben und nicht gerade theils durch die Brille arab. Commentare die Stellen anzusehn, theils auch die Ansichten späterer arab. Dogmatiker und die Erzählungen ihrer Historiker im Koran finden zu wollen; ich hatte aber auch ausserdem die Freude, manche dunkle Andeutungen selbständig aufgefunden und richtig bezogen zu haben, sowie mich später arab. Schriften belehrten. In dieser

Fassung erhielt die Arbeit den Preis, und erst, nachdem sie eingereicht war, war es mir vergönnt, mehrere Hülfsmittel sammeln und zu der deutschen Umarbeitung benutzen zu können. Hierher gehören nun vorzüglich die schätzbaren Prodromi und Anmerkungen des Maracci zu seiner Ausgabe des Korans, der Commentar des Beidhawi über die zehnte Sure in Henzii fragmenta arabica und zwei Theile eines vortrefflichen handschriftlichen Commentars des Elpherar, الفرا, die mit der siebenten Sure beginnen, welche von dem berühmten Seetzen in Kahira 1807 gekauft, nunmehr in der Bibliothek zu Gotha sich befinden, von woher ich sie durch die gütige Vermittlung der Herrn Prof. FREITAG auf Kosten der Universitätsbibliothek zu Bonn erhielt. Hierzu kommen noch Abulfedae annales moslemitici, historia anteislamica, die Schriften von Pococke, D'Herbelot's bibliothéque orientale u. a. m., was man in dem Buche selbst angeführt finden wird. — Diejenigen Bemerkungen, die ich aus Schriften zog, die mir erst während des Druckes zugekommen sind, sind als Zusätze beigegeben.

Der Nutzen eines dreifachen Registers, über die erklärten arabischen und rabbinischen Wörter, über die angeführten Stellen des Korans, über solche aus andern arab. Schriftstellern (mit Ausnahme des immer benutzten Elpherar und Maraccius) braucht gewiss nicht besonders ausgeführt zu werden.

Die jüdischen Schriften, die ich benutzt, bestehen fast bloss in Bibel, Talmud und Midraschim und müssen

auch nach obiger Angabe fast bloss aus ihnen bestehen. Diejenigen wenigen Stücke, die aus anderen Schriften en lehnt sind, deren Alter nicht so genau bekannt ist, wie die Abschnitte des R. Elieser, das Buch Hajjaschar, die beiden abweichenden Recensionen des jerus. Targums über den Pentateuch, welche von dem gelehrten Zunz in seinem neuesten gediegenen Werke: Die gottesdienstlichen Vorträge der Juden, historisch entwickelt (Berlin 1832, A. Asher) in eine etwas jüngere Zeit als die der Abfassung des Korans gesetzt werden, sind der Art, dass man gewöhnlich eine starke Andeutung in der heiligen Schrift selbst nachweisen kann, woraus im Judenthume solche Meinungen und Sagen entstanden sein konnten und daher ihre Priorität in diesem unbedenklich angenommen werden darf.

Indem ich nun nochmals öffentlich Herrn Prof. FREITAG für die vielen verschiedenen gütigen Verwendungen, die er in Bezug auf diese Arbeit eintreten liess, so wie auch meinen lieben Freunden S. FRENSDORFF und J. DERNBURG für ihre Hülfe bei der Correctur meinen Dank abstatte, wünsche ich nichts sehnlicher, als dass dieses Werkchen den Charakter unserer Zeit, Streben nach wahrer Wissenschaftlichkeit, nicht verläugne, und dass gründliche Gelehrte mich durch ihr Urtheil über dessen verschiedenartige Theile belehren mögen.

Wiesbaden 12. Mai 1833.

Der Verfasser.

INHALT.

Einleitung.

Sowie überhaupt im ganzen Kreise sowohl alles dessen, was den Menschen schon zur klaren Erkenntnis worden, als auch dessen, was noch nicht mit völligem Bewusstsein aufgefasst ist, sondern der Zukunft noch zu enthüllen und zur Gültigkeit wissenschaftlicher Bestimmtheit zu steigern überlassen ist, fast immer ein richtiges Gefühl dieser Erkenntnis vorangeht, so dass die Idee, wenn auch nicht durch völlig genügende Beweise unterstützt, doch schon im Geiste der Menschen mit einer gewissen Festigkeit angenommen wird: so ist auch das Thema dieser Abhandlung schon längst als bekannt und gewiss vorausgesetzt, nämlich dass Mohammed in seinen Koran Vieles aus dem Judenthume, wie es ihm zu seiner Zeit sich darstellte, aufgenommen habe, obgleich für diese Annahme durchaus nicht hinlängliche Gründe da waren. Und eben das Streben, dieser sehr richtigen Vermuthung ihren Platz unter die wissenschaftlichen Gewissheiten zu verleihen, scheint wohl den Wunsch der Fakultät veranlasst zu haben, diesen Gegenstand

von sowohl des Korans als des Judenthums in ihren Quellen Kundigen genau und gründlich bearbeitet zu sehn, und diesem Wunsche zu genügen, gehe ich mit Bewusstsein zwar meiner schwachen Kräfte, aber auch meines ernsten Fleisses und unverrückten Vorhaltens dieses Zieles entgegen.

Damit nun aber die Erreichung dieses Zieles möglich sei und nicht eine blosse Zusammenstellung des aus dem Judenthume aufgenommen zu sein Scheinenden gegeben, und damit diese Thatsache nicht als eine aus der Geschichte losgerissene einzeln hingestellt werde, sondern damit vielmehr eben eine wissenschaftliche Darstellung entstehe, muss sowohl der Zusammenhang dieser nachzuweisenden Thatsache mit dem ganzen Leben und Wirken Mohammed's als auch mit dem Gange der zu seiner Zeit vorgefallenen, sein Wirken bestimmenden und der durch ihn bewirkten Ereignisse aufgesucht werden. Und so zerfällt diese Abhandlung in zwei Theile, deren erster die Frage zu beantworten hat: wollte, konnte und wie konnte, durfte und wie durfte Mohammed aus dem Judenthume aufnehmen?, deren zweiter aber, gleichsam als Bestätigung des früher aus allgemeinen Gründen Aufgestellten, die thatsächlich Entlehnung nachweisen muss. — So erst kann selbst eine einzelne Nachweisung der Art einen wissenschaftlichen Werth gewinnen, indem sie theils den Plan Mohammed's beleuchtet, theils ihre innere Nothwendigkeit und ihre geschichtliche Wichtigkeit durch Verbindung mit

andern Thatsachen seines Lebens und seiner Zeit erscheint.

Diesem mag dann als Anhang hinzugefügt werden die Zusammenstellung derjenigen Stellen, in denen er das Judenthum mehr berücksichtigt als aus ihm angenommen, und zwar vorzugsweise es bestritten hat.

Erste Abtheilung.

Wollte, konnte und wie konnte, durfte und wie durfte Mohammed aus dem Judenthume aufnehmen?

Indem es uns nicht genügt, bloss eine trockne, dürftige Nachweisung der Stellen zu geben, von welchen es scheint, dass sie Anklänge aus dem Judenthume enthalten, um hieraus zu beweisen, dass wirklich Mohammed eine gewisse Bekanntschaft mit dem Judenthume besessen und es zur Aufstellung seines neuen Glaubensgebäudes benutzt habe, und dass ferner eine Vergleichung mit dieser seiner Quelle auch Manches zur Aufhellung vieler Stellen im Korane beitragen könne; indem uns vielmehr auch noch die Arbeit obliegt, nachzuweisen, wie es in der Gemüthsart, dem Streben und den Zwecken Mohammed's, dem Geiste seiner Zeit und der Beschaffenheit seiner Umgebung lag, und hierdurch gleichsam, wenn wir ganz von Thatsachen, die das Judenthum als eine Quelle des Korans unläugbar erscheinen lassen, entblösst wären, schon die Vermuthung, dass eine solche Entlehnung Statt gefunden habe, eine grosse Wahrscheinlichkeit für sich habe: so musste uns auch zuerst dieses als die philosophische Entwicklung des später durch die Geschichte

zu Bestätigenden erledigt werden. — Drei Fragepunkte sind es aber nun, die sich hier vorzugsweise zeigen. Zuerst frägt es sich: sollte wirklich Mohammed irgend eine Absicht durch eine Entlehnung aus dem Judenthume zu erreichen gedacht haben, oder: wollte Mohammed aus dem Judenthume aufnehmen? Dann tritt als zweite Frage hervor: hatte auch Mohammed Mittel, und welche hatte er, zu einer Bekanntschaft mit dem Judenthume zu gelangen, oder: konnte und wie konnte er aufnehmen? Und nun erst drängt sich die Untersuchung auf, ob ihm nicht etwa andre Umstände eine solche Entlehnung widerriethen oder sie wenigstens zu beschränken geboten, oder: durfte und wie durfte er aufnehmen? — Und diese drei verschiednen Voruntersuchungen geben auch die Eintheilung dieser ersten Abtheilung an.

ERSTER ABSCHNITT.

Wollte Mohammed aus dem Judenthume aufnehmen?

Dürfen wir Mohammed keineswegs eine Vorliebe für die Juden und das Judenthum beilegen, ja zeigen sich vielmehr sowohl in seinem Leben als auch in der von ihm als Gesetzbuch der Nachwelt übergebnen Schrift Spuren von Hass gegen

Beide; so war doch theils die Macht, die die Juden in Arabien erlangt hatten, bedeutend genug, dass er sie als Anhänger zu haben wünschen musste, theils waren sie auch an Kenntniss, obgleich selbst unwissend, den andern Glaubensgemeinden überlegen, die auch ihm durch göttliche Eingebung verliehen worden zu sein er vorgeben musste, sowie er dies überhaupt gerne von allem seinem Wissen angab (vgl. z. B. Kor. XXX, 47: وَمَا كُنْتَ تَتْلُو مِنْ قَبْلِهِ مِنْ كِتَابٍ وَلَا تَخُطُّهُ بِيَمِينِكَ „und Du hattest ja vordem kein Buch gelesen, auch keines mit Deiner Rechten geschrieben" (Worte Gottes), welche Kenntniss ihm also von Gott ertheilt worden sei); auch machten sie ihm durch geistreiche und neckische Bemerkungen soviel zu schaffen, dass der Wunsch sie zu begütigen gewiss in ihm aufsteigen musste.

Dass die Juden in Arabien zu Mohammeds Zeit viele Macht besassen, zeigt das freie Leben vieler ganz unabhängiger Stämme, die auch zuweilen mit ihm in offenen Kampf traten, welches letztere vorzüglich von den Benu Kainokaa بَنُو قَيْنُقَاع nach Abulfeda (vita Mohammedis ed. Gagnier p. 67) im zweiten, nach andern von Gagnier in der Anmerkung Angeführten im dritten Jahre der Flucht, und von dem Benu Nedhir (بَنُو نَظِير, bei Pococke specimen historiae Arabum p. 11 نضير, ebenso bei den Auslegern zur Sure LIX) im 4ten Jahre (vita Mohammedis p. 71.), die von Dschennab eine

قبيلة كثيرة من اليهود, ein grosser Judenstamm genannt werden, ferner von den Juden in Chaiber (خيبر), mit denen er im 7ten Jahre kämpft (Poc. spec. p. 11), bekannt ist. — Auf die Benu Nedhir soll sich auch Kor. LIX, 2 beziehn, wo sie als so mächtig beschrieben werden, dass die Moslemen an ihrer Besiegung verzweifelten, und die festen Plätze, die sie inne hatten, auch wirklich den Gedanken an eine Einnahme hätten schwinden machen, wenn sie nicht selbst, wie sich Mohammed, wahrscheinlich übertreibend, ausdrückt, ihre Häuser verwüstet hätten, oder, wie Abulfeda (a. a. O.) mit grösserer geschichtlicher Wahrscheinlichkeit berichtet, eine lange Belagerung fürchtend, selbst abgezogen wären und sich nach ruhigern Gegenden gewandt hätten. — Ueberhaupt war natürlich diese völlige Lockerheit des staatlichen Lebens, die sich bis zur Herrschaft Mohammeds in Arabien fand, den aus der Zerstörung dorthin in grossen Massen flüchtenden Juden zu ihrer Sammlung und zur Bewahrung ihrer Selbständigkeit sehr günstig. Ein Jahrhundert vor Mohammed's Auftreten hatte sich diese Selbständigkeit unter den Himjariten in Jemen sogar zu einer Beherrschung auch von Nichtjuden erhoben, und bloss die missverstandene Gläubigkeit des letzten Beherrschers Dsu Nawas (ذو نَوَاس), die ihn zum grausamen Versuche der Unterdrückung Andersgläubiger bewog — welcher Versuch uns freilich mit den Farben eines Martyrologiumschreibers

geschildert ist — stürzte durch das Herbeieilen des christlichen habessinischen Königs diesen jüdischen Thron (Vgl. Assemani bibl. orient. I. 361 ff. und aus ihr Michaelis syrische Chrestomathie, S. 19 ff.); der Finger der Nemesis in der Geschichte, der sich in so vielen umgekehrten Fällen nicht mit seiner unmittelbaren Eingreifung bewies. Wenn es mir nun auch durchaus unwahrscheinlich ist, dass hierauf sich die Stelle im Korane LXXXV, 4 ff. beziehe, theils wegen der gänzlichen Unbestimmtheit, mit der diese Begebenheit dann angedeutet wäre, theils schon deshalb, weil nach dieser Deutung die Christen V. 7 اَلْمُؤْمِنُونَ „die Gläubigen“ genannt würden, was selbst bei der glimpflichen Behandlung Mohammeds gegen die Christen doch niemals weiter geschehn ist, wenn ich vielmehr dieser Stelle unten (II, II, II, IV S.) eine ganz andre, einem jeden einzelnen Worte entsprechende Deutung geben werde: so zeigt doch selbst dieses Missverständniss der Commentare deutlich, als welch wichtiges Ereigniss die Besiegung dieses jüd. Königs den Arabern zu betrachten war und wie gross seine Macht gewesen sein musste. Dass nun die Ueberreste einer solchen Macht, selbst wenn sie zersplittert wurde, immer noch bedeutend blieben, ist an und für sich klar, geht auch aus einer bald (S. 13) anzuführenden Stelle des Beidawi zu II, 91 hervor, wo die Himjariten als vorzüglich ungläubig geschildert werden. — Als dem Judenthume anhänglich nennt ferner

ein arab. Schriftsteller bei Poc. spec. p. 136 ausser den Himjariten die Benu Kenanah, Benu'l Hareth ben Käba und Kendah.*)

Wenn nun schon die physische Macht der Juden ihm theils Achtung, theils Furcht einflössen musste; so fürchtete er nicht minder einerseits als Unwissender vor ihnen da zu stehn, andererseits musste ihm ihre geistige Ueberlegenheit hinderlich sein, und sie durch sein scheinbares Hinneigen zu ihrer Ansicht zufrieden zu stellen, musste sein erster Wunsch sein. Dass die jüd. Glaubensansicht eine völlig durchgebildete und ganz in das Leben aller Gemeindeglieder eingedrungene schon damals gewesen sei, lässt sowohl ihr Alter nicht bezweifeln als auch vorzüglich die schon zu Stande gebrachte Beendigung des Talmuds. Gehörten nun auch die

*) Einen hübschen Beleg für die Bedeutung, die einzelne jüd. Stämme erlangt haben, könnte man auch in einem Gedichte der Hamasa, ed. Freyt. p 49 ff finden, das voll edeln Rittergeistes und starken Selbstvertrauens ist, wenn auch nur die Zeugnisse für die Beziehung auf einen jüd. Stamm sicher genug wären. Das Ganze, was sich dafür findet, ist der Name des Verfasser السَّمَوْءَلُ, das, wie auch der Commentator n. E. bemerkt, ein hebr. Name ist (وقال ابو العلا السموءل اسم عبرانى وليس بعربى), der doch aber sehr leicht zu den Arabern übergegangen sein konnte. Ja in dem V. صَفَوْنَا S. 52, wo die Reinheit und Unvermischtheit des Stammes gepriesen wird und wo man eine Erwähnung der jüd. Abkunft erwartet hätte, findet sich eine solche nicht.

Juden dortiger Gegend zu den unwissendsten und ist selbst das Schweigen von ihnen im Talmud nichts weniger als günstig zu deuten, und wird sich auch dies aus dem im Korane Aufgenommenen zeigen: so lebten doch so viele Sagen und so viele gesunde Kernsprüche im Munde des Volkes, die wohl in so trüben Zeiten und Gegenden auf sie einen Schein von Geistesreichthum werfen konnten und sie ehrbar in den Augen Anderer machten. So musste es ganz natürlich kommen, dass er ihre Ansichten kennen zu lernen wünschte, um sie mit in sein Gebäude aufzunehmen. Nicht allein aber diese Masse gleichsam von Gemeindeeigenthum (מוֹרָשָׁה קְהִלַּת יַעֲקֹב 5 M. 33,4) musste ihm diesen Wunsch beibringen, sondern auch die Art und Weise, wie sie ihre Sache verfochten und wie sie mit ihm umzugehn pflegten. Dass er sehr oft bei religiösen Streitigkeiten den Kürzern zog, zeigen sowohl viele Aeusserungen als vorzüglich diese sehr starke: „Und wenn Du siehst Leute, welche sich besprechen über unsre Zeichen (die Dir zugesandte Offenbarung), so entferne Dich von ihnen, bis sie über Andres sich besprechen. Macht Dich aber der Teufel hieran vergessen (وَإِمَّا يُنْسِيَنَّكَ الشَّيْطَانُ), so bleibe ja nicht, sobald Du Dich erinnerst, bei dem gottlosen Volke“ (VI, 67). Dieser auffallend starke Ausspruch, wo er es sich von Gott als ein Werk des Teufels erklären lässt, Streitigkeiten über seine Wahrhaftigkeit beizuwohnen, zeigt sehr bestimmt,

wie sehr er solche zu fürchten hatte. Auch der Umgang mit ihnen schien ihm für seine Moslemen gefährlich, und er warnt sie vor öfterer Zusammenkunft oder naher Befreundung mit ihnen (لَا تَتَوَلَّوْا), natürlich unter Vorgeben andrer Gründe, aber offenbar aus dem, dass sie leicht den ihm geschenkten Glauben wankend machen könnten (LX, 13*). Am eigenthümlichsten und wohl ganz in der Gemüthsart der Juden gegründet zeigt sich dieses in ihrem geistreich-neckischen Spiele in Fragen und Antworten, über die er sich sehr bitter beklagt, und die ihm freilich auch dann, da er ihre Ansprüche nicht als Aeusserungen spöttelnden Muthwillens, sondern als wahre Herzensmeinung betrachtet, oft scheinbare Waffen gegen sie an die Hand geben. Da er nämlich wegen der frühern Ursachen, um selbst an Ansehen zu gewinnen, aber auch in der sehr rechten Meinung, dass, sei einmal ein Theil der Juden — wie er sich ausdrückt, zehn Juden — zu ihm übergetreten, alle ihm anhangen werden (vgl. Sunna 445, Fundgruben des Orients, 1tes Heft S. 286), es nun mit einigen versuchte, die entweder den Muth nicht hatten, ihm

---

*) Hiezu bemerkt Elpherar: وذلك ان ناسا من فقراء المسلمين كانوا يخبرون اليهود اخبار المسلمين يتواصلونهم فيصيبون من ثمارهم „Dies (wurde geoffenbart), weil Einige von den armen Moslemen den Juden die Lehre der Moslemen berichteten, so dass sie sich miteinander verbanden und jene von den Früchten dieser erhielten."

zu widersprechen, oder sich den langen Streitigkeiten nicht unterziehen wollten: so fertigten sie ihn entweder mit einer Antwort ab, der er nichts entgegensetzen konnte oder sie vertauschten die Worte, die er von ihnen gesagt verlangte, mit andern ähnlich lautenden, aber völlig Andres, ja Entgegengesetztes bedeutenden. — So sagten sie ihm einst: wir können für unsern Unglauben nichts, denn قُلُوبُنَا غُلْفٌ, unsere Herzen sind unbeschnitten (Kor. II, 82) עַרְלֵי לֵב אֲנַחְנוּ (vgl. z. B. 5. M. 10, 16), Ein andermal rathen sie ihm nach Syrien zu gehn, als dem einzigen Orte, wo weissagerische Erscheinungen möglich sein, gestützt auf ihren Grundsatz: אֵין הַנְּבוּאָה שׁוֹרָה בְּחוּצָה לָאָרֶץ „Die Prophezeiung ruhe nicht ausser dem heiligen Lande“ (vgl. Mechilha am Anfang). Dieses berichten die Ausleger zu XVII, 78, z. B. Dschelal Eddin (bei Maracc. z. St.) نزل لما قال اليهود ان كنت نبيًّا فالحق بالشام فانها ارض الانبياء Eben so bei Elpherar im Namen einiger, indem Andre dem V. andre Veranlassungen unterlegen. Ferner erzählen die Commentare sehr lustig manche Geschichtchen als Veranlassungen zu Stellen, die dem Unbefangenen ganz in demselben Lichte erscheinen. Als Veranlassung zu II, 91 erzählt Beidawi:

قيل دخل عمر رضى الله عنه مدراس اليهود يوما فسالهم عن جبريل فقالوا ذلك عدونا يُطْلع محمدا على اسرارنا وانه صاحب كل خسْف وعذاب وميكايل صاحب الخصب والسلام فقال وما منْزلتهما عن الله تعالى قالوا جبريل عن يمينه

وميكايل عن يساره وبينهما عداوة فقال لَئِنْ كان كما
تقولون فليسا بعدوَّين ولانتم اكفر من الحمير ومن كان عدوّ
احدِهما وهو عدو الله تعالى ثم رجع عمر فوجد جبريل قد
سبقه بالوحي فقال عليه الصلاة والسلام لقد وافقك ربك يا عمر

„Man erzählt, Omar sei einst in ein Lehrhaus (בֵּית מִדְרָשׁ) der Juden gegangen, fragte sie über Gabriel, und sie sagten: dieser ist unser Feind, er offenbart dem Mohammed unsre Geheimnisse, auch ist er der Vollstrecker einer jeden Unterdrückung und Bestrafung, Michael hingegen der Bewirker eines jeden Ueberflusses und Heiles. Da sagte er: und wie ist ihre Stellung gegen Gott?, und sie antworteten: Gabriel zu seiner Rechten, Michael zu seiner Linken, zwischen beiden aber ist Feindschaft. Er aber sprach: Bewahre, dass es so sei wie ihr sprechet, sie sind keine Feinde, ihr aber seid ungläubiger als die Himjariten*); wer Einem von beiden feind ist, der ist der Feind Gottes. Darauf entfernte sich Omar und fand, dass Gabriel ihm durch eine Offenbarung zuvorgekommen sei, und Mohammed sagte zu ihm: schon hat mit Dir eingestimmt Dein Herr, o Omar!" — Wenn nun auch Einzelnes hier angeführt ist, was als wahre Meinung der Juden vorkömmt, so z. B. dass Gabriel der Vollstrecker der Strafen sei, vgl. R. Salomo Ben Adereth zum Traktate Baba Bathra 74,2: חֲכָמֵינוּ

*) Dies sind die Worte, auf die wir S. 8 aufmerksam machten.

זִכְרוֹנָם לִבְרָכָה כִּנּוּ בְּכָל מָקוֹם מִדַּת הַדִּין לְגַבְרִיאֵל כְּאָמְרָם בָּא גַּבְרִיאֵל חֲבָטָן בְּקַרְקַע גַּבְרִיאֵל בָּא לַהֲפוֹךְ אֶת סְדוֹם
„Unsere Weisen, deren Andenken zum Segen, legten überall die strafende Eigenschaft Gottes dem Gabriel bei, sowie: G. kam und stürzte sie in die Erde (Sanhedrin 19, 1), G. kam um Sodom zu zerstören (Baba Mez. 86, 2) vgl. ferner Sanh. 21, 2. 95, 2. 96), und allerdings demnach manches Wahre in dieser Geschichte enthalten ist, so ist doch selbst der angeführte Ausspruch verdreht, indem dem Gabriel als Boten Gottes bloss die Bestrafung der Sünder obliegt und von ihm sogar an einer andern Stelle des Talmuds Sanh. 44) gesagt wird, er heisse אַטְמוֹן „Verstopfer“ שֶׁאוֹטֵם עֲוֹנֹתֵיהֶם שֶׁל יִשְׂרָאֵל „weil er verstopft die Sünden Israels“, sie verwischt, also den Israeliten durchaus nicht als Feind dargestellt wird. Ferner zeigt sich die verfälschende Absicht*) auch schon darin, dass er die Rangordnung, die die Juden den Engeln beilegen, verdreht, denn diese behaupten, Michael sei zur Rechten, Gabriel aber zur Linken Gottes, vgl. z. B. das Nachtgebet: מִימִינִי מִיכָאֵל וּמִשְּׂמֹאלִי גַּבְרִיאֵל ebenso in dem Gebete am Versöhnungstage: מִיכָאֵל מִיָּמִין מְהַלֵּל גַּבְרִיאֵל מִשְּׂמֹאל מְמַלֵּל was er aber verdreht, um dem Gabriel, dem er nun einmal seine Mittheilungen beilegte, den höchsten Rang zu sichern, ungeachtet die andre Ansicht so ganz dem Geiste der Engellehre, wie sie die Juden auffassen, ent-

*) Jedoch müssen diese Worte im Sinne, den wir am Ende des 3ten Abschnittes darlegen, aufgefasst werden.

spricht, wo nämlich das Rechts- und Linkssein nichts Andres bedeutet als eben die Bestimmung zu erbarmenden und bestrafenden Schritten. Von einer Feindschaft nun zwischen G. und den Juden oder zwischen G. und Michael konnte natürlich auf keine Weise die Rede sein, und dieser Ausspruch ist eben wieder eine blosse Abfertigung zu nennen, die ihn freilich nach seiner Ansicht zu einer Anklage gegen die Juden berechtigt. — Noch deutlicher liegt das in folgender Erzählung, die B e i d a w i zu III, 177 giebt zu den Worten: إِنَّ اللَّهَ فَقِيرٌ „Gott ist arm“ قاله اليهود لما سمعوا من ذا الذى يُقْرِض الله قَرْضا حسنا وروى انه عليه الصلاة والسلام كتب مع ابى بكر رضى الله عنه الى يهود بنى قَيْنُقاع يدعونهم الى الاسلام واقام الصلاة وايتاء الزكاة وان يقرضوا الله قرضا حسنا فقال فنحاص بن عازوراء ان الله فقير حين سال القرض فلطمه ابو بكر رضى الله عنه لو لا ما بيننا من العهد لضربت عنقك فشكله الى رسول الله صلعم وجحد ما قاله ونزلت

„So sprachen die Juden, nachdem sie gehört hatten: wer ist der, welcher Gott ein schönes Anlehn geben will? (Kor. II, 246). Es wird erzählt, dass Mohammed mit Abu Bekr den Juden Benu Kainokaa geschrieben habe, sie auffordernd zum Islam, zur treuen Beobachtung des Gebetes, zur Bringung freiwilliger Gaben „und dass sie Gott ein schönes Anlehn geben sollten“. Drauf sagte Pinehas, Sohn des Asariah (פנחס בן עזריה*): Gott ist

---

*) Derselbe, dem auch von Einigen der Ausspruch, Esra sei

wohl arm, wenn er ein Anlehn verlangt. Abu Bekr aber gab ihm eine Ohrfeige und sagte: wäre nicht zwischen uns ein Vertrag, ich hätte Dir den Hals gebrochen, führte ihn darauf gebunden zu Mohammed, da läugnete es Jener gesagt zu haben, da kam diese Offenbarung". Dasselbe findet sich im Korane V. 69: وَقَالَتِ ٱلْيَهُودُ يَدُ ٱللَّهِ مَغْلُولَةٌ „Die Juden sprechen: die Hand Gottes ist gefesselt." Schon der unsinnige Ausspruch würde beweisen, dass es den Juden nicht Ernst hiermit gewesen sei; nehmen wir aber die Veranlassung bei welcher, und die Art und Weise, wie sie es gesagt haben, hiezu, nämlich als Antwort auf einen Ausdruck, der ihnen in seiner einfachen Bedeutung lächerlich vorkommen musste, Gott zu leihen, ferner dass sie eben blos unter der Voraussetzung, wenn Gott jetzt Geld braucht, dann muss er wohl arm sein, es aussprachen; so ergiebt sich die neckende Tendenz sehr klar, und bloss wieder mit einer gewissen Verdrehung und Beschneidung wurde es ihm möglich, diesen Ausspruch zu ihrer Anklage zu deuten.

Gottes Sohn, IX, 301 beigelegt wird: قال عبيد بن عمير انما قال هذه المقالة رجل واحد من اليهود اسمه فنحاص بن عازورا وهو الذى قال انّ الله فقير ونحن اغنيا „Abid ben Omjar sagt: Dieses Ausdruckes bediente sich nur einer von den Juden, Namens Pinehas, Sohn Asariah's, es ist dies derselbe, der auch sagte: Gott ist arm und wir sind reich" (Elpherar zu IX, 30).

— So ist uns auch eine hübsche Erzählung in der Sunna 608 aufbewahrt, die Juden hätten ihm nach der Eroberung Chaibars ein vergiftetes Lamm vorgesetzt. Als ihm dieses bekannt ward, liess er sie versammeln, und nachdem er ihnen das Versprechen abgenommen, ihm die Wahrheit zu sagen, habe er sie gefragt, ob sie dieses Lamm vergiftet hätten? Sie bejahten es, und auf die Frage, was sie dazu bewogen, antworteten sie, Dich los zu werden, wenn Du ein Lügner bist, denn bist Du ein Prophet, so schadet es Dir ja nichts. — Wer wollte in diesen Antworten die Absicht verkennen, sich von den lästigen Zudringlichkeiten Mohammeds durch beissende Antworten zu befreien?

Thaten sie dies manchmal nicht, so vertauschten sie ihm die Worte oder gebrauchten ein zweideutiges. So sagten sie رَاعِنَا in den von ihm vorgeschriebenen Anrufe, aber nicht in dem Sinne, den er damit verband, „blicke auf uns herab“, sondern entweder in dem „halte uns die schuldigen Pflichten“ oder mit Anspielung auf das hebr. רע „unser Böser“ *), so dass er sich gedrungen fühlte, statt dessen أُنْظُرْنَا „sieh auf uns“ zu verlangen (Kor. II, 98. IV. 48 u. 49). So sagten sie ferner statt des gewünschten حِطَّةٌ „Vergebung“ wahrscheinlich خِطِّيَّةٌ „Sünde“

*) So auch Dschelaal Eddin (bei Maracc zur Stelle): وهو بلغة اليهود سبّ من الرعونة „Und dies ist in der Sprache der Juden ein Schimpfwort in der Bedeutung: Thorheit“

(VII, 161 u. 162 II, 55 u. 56), wo Dschelaal Eddin (bei Maracc) noch eine andre Abweichung angiebt, sie hätten statt des verlangten, حِطَّةٌ „Liebe" gesagt: حبّة فى شعيرة „ein Korn in einem Gerstenhalme". So verwechselten sie den Gruss اَلسَّلَامُ عَلَيْكَ „Friede über Dich" mit اَلسَّامُ عَلَيْكَ „Verachtung über Dich",*) was ihm zu seiner Klage LVIII, 9 Veranlassung giebt. — Solche Begebenheiten, wenn sie auch später den grössten Hass gegen die Juden in ihm erregten, mussten ihm Anfangs, als er noch die Hoffnung hegte, sie zu bekehren, gewiss gebieten, alle Mittel anzuwenden, Leuten, die sowohl an politischer Macht nicht unbedeutend waren, als vorzüglich ihn gar zu leicht durch Geistesstärke und Geistesschärfe dem Spotte aussetzen konnten, Etwas zu Liebe zu thun, und sie zu bereden, seine Meinung sei ja eben die ihre, bloss mit einigen Verschiedenheiten.

Haben wir nun wohl die Gründe genügend dargelegt, die Mohammed bewegen konnten, die Juden stark zu berücksichtigen: so lässt es sich

---

*) Elpherar: وذلك ان اليهود كان يدخلون على النبى صلعم ويقولون السام عليك والسام هو الموت يوهمونه انهم يقولون السلام عليك. Die Bedeutung Tod, die hier Elpherar dem Worte سام beilegt, ist diesem Worte ganz fremd, sowie auch selbst „Verachtung" mehr dem سَوْمٌ zukömmt; sie scheinen daher das hebr. סַם mit hinzugedachtem הַמָּוֶת „Gift" im Sinne gehabt zu haben.

auch nachweisen, dass er sich auch wirklich viele Mühe gegeben, sie seiner Meinung geneigt zu machen. Ausser den öftern religiösen Streitigkeiten mit ihnen, die schon früher erwähnt sind, finden sich noch viele besonders an sie gerichtete Anreden im Korane vgl. z. B. II, 38 ff. XVI, 119. XXVII, 78. XXXII, 25. XLV, 15 ff. wo überall ihnen auf eine sehr freundliche Weise zugeredet wird, dass der Koran blos als Vermittler in ihren eignen Streitigkeiten dienen sollte. Nicht allein aber in seinen Anreden bediente er sich einer milden Sprache, sondern er that ihnen auch Manches zu Gefallen. Er hatte anfangs die Kibla, die Gegend, wohin man sich beim Gebete zu wenden habe, von dem früher bei den alten Arabern geheiligten Orte, Mecca, einzig und allein wegen der Juden nach Jerusalem verlegt, und erst später, nachdem er die Fruchtlosigkeit seiner Bemühung eingesehn, liess er es wieder bei der alten Einrichtung. Ersteres wird uns zwar nicht ausdrücklich im Korane berichtet, sondern bloss die Klage über die spätere Abänderung II, 136: مَا وَلَّاهُمْ عَنْ قِبْلَتِهِمُ ٱلَّتِي كَانُوا عَلَيْهَا wozu aber die Ausleger auch Jenes berichten*). Ebenso bezeigte

*) So Dschelaal Eddin (bei Maracc zur St.) لما هاجر أمر باستقبال بيت المقدس تألفا لليهود ستة او سبعة شهرا ثم حوّل „nachdem er geflohn war, befahl er sich zu wenden nach dem Tempel in Jerusalem (בֵּית הַמִּקְדָּשׁ), um sich an die Juden anzuschliessen, jedoch bloss sechs oder sieben Monate, dann änderte er es wieder.“

er in Streitigkeiten, die Moslemen mit Juden hatten, sich gegen letztere sehr milde. So soll Dieses einigen Gläubigen Veranlassung gewesen sein, sich nicht seinem Gerichte zu unterwerfen, wessen er sie IV, 63 anklagt; so verwahrt er sich auch IV, 106 gegen Vorwürfe wegen ungerechten Urtheilsspruches damit, dass er bloss nach dem Rechte richte, وَلَا تَكُنْ لِلْخَائِنِينَ خَصِيمًا „für die, welche Unrecht haben, brauchst Du nicht zu streiten“, ebenso V, 54 ff, auch XXIV, 49 fragt er: أَمْ يَخَافُونَ أَنْ يَحِيفَ ٱللَّهُ عَلَيْهِمْ وَرَسُولُهُ „oder fürchten sie, dass Gott und sein Gesandter ihnen Unrecht thue“, wozu die Ausleger wieder eine Begebenheit als Veranlassung angeben. So räth er auch seinen Moslemen ein sehr sanftes Verfahren im Streite gegen die Juden an: وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ ٱلْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِلَّا الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ وَقُولُوا آمَنَّا بِالَّذِي أُنْزِلَ إِلَيْنَا وَأُنْزِلَ إِلَيْكُمْ وَإِلٰهُنَا وَإِلٰهُكُمْ وَاحِدٌ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ „Bestreitet nicht die Schriftbewahrer als mit etwas Vortrefflicherm, ausgenommen die Frevler unter ihnen, und saget: wir glauben an das uns und Euch Herabgesandte, unser Gott und Euer Gott ist Einer, und wir sind ihm ergeben*), (XXIX, 45). —

*) Nach der Deutung der arab. Ausleger ist diese Stelle mehr Beweis der Furcht vor den Juden als Anempfehlung eines sanften Betragens. Bei Elpherar nämlich heisst es in einer grossen Ueberlieferungskette, die mit عبد الواحد

Ein sehr starker Beweis von vorzüglicher Beachtung liegt ferner noch darin, dass er an Stellen, wo er die verschiednen Glaubensansichten zusammenstellt

---

المليمى beginnt und mit ابو هريرة schliesst: كان اهل الكتاب يقرون التوراة بالعبرانية ويفسرونها بالعربية لاهل الاسلام فقال رسول الله صلعم لا تصدقوا اهل الكتاب ولا تكذبونهم وقولوا امنا بالله وما انزل „Die Schriftbesitzer (Juden) lasen das Gesetz auf hebräisch und erklärten es den Moslemen in Arab., da sagte Moham.: gebet den Schriftbesitzern weder Recht noch strafet sie Lügen, und saget: wir glauben u. s. w.“ Ferner eine andre ähnliche Erzählung, deren ersterErzähler ابو سعيد عبد الله بن احمد الظاهرى ist, die aber zurückgeführt wird auf ابو نملة الانصارى, welcher berichtet انه بينما هو جالس عند رسول الله صلعم جاء رجل من اليهود ومر بجنازة فقال يا محمد هل تتكلم هذه الجنازة فقال رسول الله صلعم احدثكم (?) اهل الكتاب فلا تصدقوهم ولا تكذبوهم ولكن قولوا امنا بالله وملايكته وكتبه ورسله فان كان باطلا لم تصدقوهم وان كان حقا لم تكذبوهم „Dass, während er bei Mohammed gesessen, ein Jude gekommen sei, der vor einer Leiche vorüberging, und sagte: o Mohammed! spricht diese Leiche? er aber sagte: die Schriftbesitzer bewahrheitet nicht noch strafet sie Lüge, sondern saget: wir glauben an Gott, seine Engel, seine Schriften und seine Gesandten. Ist es eitel (was die Juden vorbringen), so bewahrheitet sie nicht; ist es wahr, so strafet sie nicht Lüge,“ d. h. eben bewahret rein die negative Seite, um Euch ja keine Blösse zu geben, so dass der Sinn ungefähr wie der des oben (S. 11) angeführten لَا تَتَوَلَّوْا wäre.

(II, 59. V, 73. XXII, 17), den Moslemen (ٱلَّذِينَ آمَنُوا) unmittelbar die Juden (ٱلَّذِينَ هَادُوا) folgen lässt und wenn er auch in der letzten Stelle die Juden nicht so glimpflich wie in den beiden andern behandelt, in diesen auch den gottesfürchtigen Juden völlige Gleichheit mit Moslemen versprechend, in jener aber einen Unterschied androhend, so ist doch wenigstens die Bevorzugung vor andern Glaubensgemeinden durch diese Stellung sehr sichtbar. So ist auch in der moslemischen Sage die Ansicht verbreitet, dass die sündigenden Moslemen in die erste (gelindeste) der sieben Höllen (vgl. II. II. I. II. A. S.), die Juden in die zweite, die Christen in die dritte, u. s. w. eingingen (Pococke notae miscellanae, cap. 7 p. 289). —

Kömmt nun noch zu allem Diesem, das ihn zu dem Wunsche, Manches aus dem Judenthume in seine Glaubenslehre aufzunehmen, bestimmte, hinzu die phantasiereiche Ausbildung, die es im Munde des Volkes erfahren und die dem dichterischen Aufschwunge Mohammeds sehr zusagte: so lässt sich gewiss nicht zweifeln, dass, wiefern er Mittel dazu hatte und damit gegen keine seiner andern Absichten verstiess, es ihm wohl am Herzen gelegen habe, recht Vieles dem Judenthume zu entlehnen und seinem Korane einzuverleiben. Ob er aber die Mittel und welche er dazu gehabt, wird der Gegenstand der Untersuchung des zweiten Abschnittes sein.

ZWEITER ABSCHNITT.

Konnte und wie konnte Mohammed aus dem Judenthume aufnehmen?

Das Vermögen, aus dem Judenthume aufzunehmen, lag für Mohammed theils in mündlichen Berichten, die er durch genauen Umgang mit Juden gewann, theils in eigener Einsicht in ihre Schriften. Während wir Ersteres behaupten müssen, müssen wir ihm die zweite Fähigkeit absprechen. —

Schon aus oben angeführten Stellen — denen wir noch viele andre hinzufügen könnten — leuchtet ein sehr genauer Umgang, und zwar zugleich ein gegenseitig ihre Ansichten mittheilender, hervor; sehr klar spricht aber dafür noch Kor. II, 71, wo die Juden als zweizüngig dargestellt werden, die in seiner und seiner Anhänger Gesellschaft Gläubigkeit vorgeben, hingegen, wenn sie unter sich sind, sagen: أَتُحَدِّثُونَهُمْ بِمَا فَتَحَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ لِيُحَاجُّوكُمْ بِهِ „wollt ihr ihnen erzählen das, was Euch Gott eröffnet, damit sie Euch damit bestreiten?“, wo also die Moslemen durch blosse Unterhaltung die jüd. Ansicht kennen lernen sollen. — Sein genauer Umgang mit Abdallah Ibn Sallaam (عبد الله بن سلام) wird noch später (II, I, S.) zur Sprache kommen, der Vetter seiner Gemahlin Chadidscha, Waraka, war eine Zeit lang Jude, ein Gelehrter und der hebräischen Sprache und Schriften kundig (Elbecar bei Maracc. Prodromi I. p. 44. Wahl Einleitung zur Uebersetzung des

Koran XXX); ebenso war Habib ben Malek, ein mächtiger arabischer Fürst, eine Zeitlang Jude (Wahl, Einl. XXXV), und alle Diese erfassten später seine Ansichten. Konnte es ihm hier an Mitteln fehlen, das Judenthum kennen zu lernen?

Dass er es aber nicht aus den Schriften erkannt habe, wird nicht nur aus dem wirklich Aufgenommenen klar, da sich in diesem Fehler finden, die einer absichtlichen Abänderung nicht zuzuschreiben sind und bei der geringsten Bekanntschaft mit den Quellen hätten vermieden werden müssen, was weiter unten (II, II) erst im Einzelnen nachzuweisen ist, sondern geht schon aus dem Grade der Bildung, den die Juden seiner Zeit und Gegend angenommen sowie auch aus dem seinigen hervor. Die geringe Beachtung, deren sich die arabischen Juden ungeachtet ihrer politischen Stärke, bei den Sammlern des Talmuds zu erfreuen hatten, was durch gänzliches Stillschweigen von ihrer Lage hervorgeht, konnte bloss Folge ihrer Unwissenheit sein. — Wenn nun freilich hieraus auf keine gänzliche Unbekanntschaft mit ihren Schriften unter den Juden zu schliessen ist, ja da auch von Lehrhäusern unter ihnen (vgl. die oben Abschn. I, S. 13 aus Beidawi angeführte Stelle), vom Lesen der Schrift im Urtexte (vgl. die Stelle aus Elpherar Absch. I, S. 21, Anm.) gesprochen wird: so lässt sich doch die Verbreitung gelehrter Schriftkenntniss mit Recht bezweifeln und nun gar bei Mohammed mit Gewissheit läugnen. — Dafür sprechen sehr viele Stellen. Zuerst wieder

die schon oben angeführte XXIX, 47, wo er früher keine Kenntniss des Lesens und Schreibens, ebenso XLII, 52, wo er keine Kunde von Schrift und Glauben gehabt haben will; kann Dieses nun freilich ein leeres Vorgeben sein, um die Göttlichkeit seiner Sendung zu beurkunden, so kann er doch wenigstens niemals im Geruche der Gelehrsamkeit gestanden haben, die ihm selbst bei einer geringen Kenntniss des Judenthums hätte beigelegt werden müssen und beigelegt worden wäre, und er so Furcht hätte haben müssen, Lüge gestraft zu werden. Seine Anordnung der Propheten ist sehr interessant, denn nach den Erzvätern rechnet er auf Jesus (عيسى), Hiob (أيّوب), Jonas (يونس), Aaron (هرون), Salomo (سليمان), David (داود), so IV, 161; noch drolliger VI, 84, 85 und 86: David, Salomo, Hiob, Joseph (يوسف), Moses (موسى), Aaron, Zacharias (زكريّاء) Johannes (يحيى), Jesu, Elias (إلياس), Jonas, Loth (لوط)! — Auch schon die corrupte Namenschreibung dieser, noch mehr aber die noch viel mehr verdorbene andrer im geschichtlichen Theile zu Erwähnender zeigt, dass er niemals in eine hebräische Schrift geblickt. — So erlaubt er sich zu behaupten, vor Johannes dem Täufer habe Niemand diesen Namen, wie er ihn nennt, يحيى, eig. יוחנן getragen (XIX, 8). Hätte er ein wenig Kunde der jüdischen Geschichte gehabt, so wäre ihm wohl — abgesehn davon, dass auch in der Chronik einige geschichtlich

nicht bedeutende Männer so heissen — leicht bekannt gewesen, dass der Vater des als Makkabäer berühmten Hohenpriesters Matthatias und dessen Sohn so geheissen haben. Dieses Unpassende müssen auch die arabischen Ausleger gefühlt haben, indem sie sehr gerne den klaren und einfachen Worten لَمْ نَجْعَلْ لَهُ مِنْ قَبْلُ سَمِيًّا einen andern Sinn unterlegen möchten. — Er selbst aber ist sich auch seiner Unkunde bewusst und verwahrt sich an manchen Stellen sehr hübsch dagegen: so lässt er IV, 162 und XL, 78 Gott zu sich sprechen: wir haben dir nicht von allen frühern Propheten gesprochen, sondern bloss von einigen, وَمِنْهُمْ مَنْ لَمْ, نَقْصُصْ عَلَيْكَ, von andern aber sprachen wir Dir nicht; wo er sich also sehr klug vor dem Vorwurfe Propheten übergangen zu haben, rettet. — Wir haben an diesen Beweisen ausser denen, die die zweite Abtheilung in Fülle darbieten wird, genug, behaupten zu können, Mohammed sei sowohl im Ganzen als vorzüglich in den jüd. Schriften unwissend gewesen, und können daher Eines, was gewöhnlich, wenn ich nicht irre, für diese Meinung angeführt wird, recht gerne aufgeben. Es sind dies die Stellen, wo er sich einen أُمِّيّ nennt, z. B. VII, 157 und 158, was nun gewöhnlich, auch vom letzten Uebersetzer Wahl, mit ungelehrt, unwissend übersetzt und worin nun der bestimmteste Beweis, wie auch Wahl in der ang. St. anmerkt, von seiner Unwissen-

heit gefunden wird. Dieses أُمِّيٌّ will aber nichts andres bedeuten als das an andern Stellen von sich Ausgesagte, er sei ein Prophet فِي الأُمِّيِّينَ (z. B. LXII 2); dieses أُمِّيُّونَ bedeutet, gleich dem sonst, z. B. III, 148, vorkommenden جَاهِلِيَّة, die Araber in ihrer frühern Unkenntniss des Islam (vgl. z. B. III, 69), er, aus ihnen hervorgegangen, nennt sich demnach, ganz ohne Beziehung auf eigne allgemeine Kenntniss einen مِنَ الأُمِّيِّينَ, oder einen أُمِّيٌّ*). Aber wie gesagt, selbst ohne

---

*) Die Ableitung des Wortes scheint mir diese Ansicht auch zu bestätigen. Man hat bis jetzt sehr verschiedne Ableitungen versucht, aber alle wohl recht unglücklich. Von أُمَّة wollen es schon einige bei Elpherar ableiten und führen als Beispiele gleicher Bildung an مَكِّيٌّ und مَدَنِيٌّ von مَكَّة und مَدِينَة (vgl. Ewald's gram. crit. ling. arab. I, § 251, 2), geben jedoch nicht an, wie denn die Bedeutung beider Wörter zusammenhänge. Dieses wird aber klar, wenn man die Entstehung des ähnlichen rabbinischen Wortes גּוֹי betrachtet. Dieses, in der hebr. Sprache „Volk" bedeutend, erhielt später die Bedeutung „Nichtjude", dadurch, dass sich die Juden als eine kleine Gesellschaft unter den übrigen Landesbewohnern, welche das Volk bildeten, erblickten (ein ähnliches Verhältniss vgl. II, II, I, 1, S. bei dem Worte עַם הָאָרֶץ). So mussten auch die Moslemen anfangs bei ihrer Minderzahl sich als kleines Häuflein gegen das grosse Volk أُمَّة, betrachten;

diesen Beweis steht unser Resultat fest, Mohammed habe sowohl wegen der Unwissenheit der um ihn seienden Juden als vorzüglich wegen seiner eignen keine Bekanntschaft mit den jüd. Schriften machen können, aber Mittel genug gehabt, das Judenthum, wie es im Munde des Volkes lebte, und natürlich so am Leichtesten den Reichthum seiner Sagen und Märchen, kennen zu lernen.

Steht es nun so fest, dass Mohammed gute Gründe gehabt habe, aus dem Judenthume Manches, ja Vieles seinem Korane einzuverleiben, um sowohl in der hohen Meinung von seiner Belehrung durch Gott zu bestärken, als die Juden für sein weltliches Glaubensreich zu gewinnen, als aueh wegen der Uebereinstimmung des jüdischen Sagenkreises mit seinem dichterischen Gemüthe, das die Aufgabe des ersten Abschnittes war; ist es ferner unzweifelhaft, dass es ihm keineswegs an Mitteln gefehlt, das Judenthum kennen zu lernen, was dieser zweite Abschnitt nachzuweisen suchte: so bleibt, um die Wahrscheinlichkeit einer Aufnahme genügend darzuthun, uns noch die Frage zu beantworten, ob eine solche Entlehnung auch wirklich mit Mohammed's übrigen Absichten übereingestimmt, und um diese zu erledigen, schreiten wir zum

---

ein Jeder also, der sich nicht zu ihnen bekannte, war Einer aus der أُمَّةٌ, ein أُمِّيٌّ, welches Wort dann natürlich nicht nur auf die Nichtoffenbarunggläubigen der Gegenwart, sondern auch der Vergangenheit ausgedehnt wurde.

DRITTEN ABSCHNITTE.

Durfte und wie durfte Mohammed aus dem Judenthume aufnehmen?

Diese Frage hat zwei Seiten, die zu betrachten sind. Es konnte dem Mohammed im Allgemeinen unräthlich scheinen, Etwas aus dem Systeme irgend einer Glaubensparthei aufzunehmen, weil er vielleicht hierdurch den Vorwurf wegen Mangels an Eigenthümlichkeit auf sich zöge, oder es konnte gerade in einer Entlehnung aus dem Judenthume Etwas liegen, was mit seinen Plänen im Widerspruche stand. Bei näherer Betrachtung aber findet sich, dass Beides durchaus nicht der Fall war.

Im Allgemeinen war seiner Hauptabsicht nicht nur eine Entlehnung früherer Religionsansichten nicht fremd, sondern verband sich im Gegentheile ganz innig mit ihr. Er verlangte keine Eigenthümlichkeit, kein neues, alles frühere umstossendes Gebäude aufzurichten, sondern im Gegentheile ein solches, das die Grundzüge alles Frühern, gereinigt von dem, was später Menschenhände hineingetragen oder geändert hatten, umfasse, bloss den einen oder den andern Punkt, so vorzüglich sein Prophetenthum, mitaufnehme. Er lässt alles frühere vollkommen bestehen, was schon aus der im zweiten Abschnitte (S. 25) angeführten Prophetenreihe hervorgeht, und rechnet eben dies als Vorzug seines Koranes auf, dass er sei مُصَدِّقٌ لِمَا مَعَهُمْ (z. B. II, 89, XLVI, 11) „übereinstimmend mit dem, was sie schon

hätten", d. h. mit dem Inhalte der frühern, von ihm als solcher anerkannten Offenbarungen. Ja ein andres Mal sagt er ausdrücklich, der Koran sei den frühern Religionsschriften ähnlich, bloss eine Wiederholung von ihnen, wenn ich nämlich, abweichend von der angenommenen Meinung in der Erklärung folgender Worte nicht irre: ٱللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ ٱلْحَدِيثِ كِتَابًا مُتَشَابِهًا مَثَانِيَ „Gott sandte die schönste Nachricht herab, eine andern ähnliche Schrift, Wiederholung*) XXXIX, 24). Wäre dies nicht der Sinn, so wäre ja unbegreiflich, wie Moh. einen Vorzug seines Koranes hätte suchen können in seinen oftmals bis zum Ermüden fortgesetzten Wiederholungen? aber hierin, dass er mit früheren Offenbarungen übereinstimme, dass er diese, die theils durch Zusätze und schiefe Deutungen verdorben wären, theils nicht genug eingewirkt hätten, zu ihrer gebührenden Geltung erhebe, konnte er, wenn sein Vorgeben wahr wäre, wohl ein Verdienst suchen. Er macht also bloss auf dieselbe Ehre Anspruch, wie die ist die andern Offenbarungsgesetzgebern **) gezollt wird,

---

*) Ueber das Wort مَثَانِي, das man bei Elpherar hier vermisst, vgl. unten II, II, I, I, S.

**) Zwischen diesen und den Propheten scheint er nämlich zu unterscheiden, denn während er diese in schon angeg. Stellen in Masse chaotisch anführt, führt er jene auch mehrmals gesondert an in richtiger Ordnung نُوحٍ إِبْرَاهِيمَ مُوسَى وَعِيسَى (XXXIII, 7. XLII, 11).

nur mit dem Unterschiede, dass er als letzter der Propheten, als ihr Siegel (خَاتَمُ النَّبِيِّينَ, XXXIII, 40) betrachtet werden wollte, also wohl auch als ihr vollkommenster, da seine Schrift ein solch كِتَابٌ مُبِينٌ eine so deutliche ist, dass in ihr keine Streitigkeiten und Verdrehungen vorfallen können und man also später keines Gottesgesandten mehr bedarf. So ergiebt sich nun aber, dass eine Entlehnung des Eigenthums andrer Religionen ganz seinen übrigen Zwecken angemessen war. — Auch Rücksicht auf seine Araber, d. h. die Furcht für einen blossen Compilator gehalten zu werden (welchem Vorwurfe er wirklich nicht entging, vgl. II, I, S.), konnte ihn nicht hindern, theils weil er auf ihre Unwissenheit vertrauen zu dürfen glaubte, theils weil es ja bloss eine Uebereinstimmung sein sollte, die nothwendig bei von einem Wesen (Gott) ausgehenden Aeusserungen (Offenbarungen) sein muss; es sollte allerdings eine Offenbarung sein und Moh. niemals Etwas von Juden und Christen angenommen, sondern Gott ihm alles

---

Diesen Unterschied erkennen auch die arab. Ausleger an; so Elpherar zu XXXIII, 7: خص هؤلاء الخمسة بالذكر من النبيين لانهم اصحاب الكتب والشرايع واولوا العزم من الرسل „er zeichnet diese fünf (nämlich die vier angegebenen u. Moh.) aus, sie allein aus den Propheten nennend, weil sie Verfasser von (durch Offenbarung ihnen mitgetheilten) Schriften und Gesetzen, und Männer kräftigen Willens unter den Gesandten waren.“

das in frühern vor ihm ertheilten Offenbarungen Enthaltne und alle geschichtliche auf sie sich beziehende Begebenheiten mitgetheilt haben.

Was aber das Judenthum insbesondere anbelangt, so hatte Mohammed auch hier nichts Hinderndes. Dass gerade in ihm sich Mehreres fand, was seinem dichterischen Geiste zusagte, ist schon früher bemerkt; dass eine Uebereinstimmung mit dem Judenthume seinen Zeitgenossen zuwider gewesen sei, wer wollte Dies behaupten? Zu einem solchen Grade scheinbarer Aufklärung hatte man es damals noch nicht gebracht, bloss das einer Religionspartheí Angehörige als einzig und allein vorzüglich zu betrachten, das Eigenthum einer andern durchaus verwerflich zu heissen, das Allgemeinmenschliche zum Christlichen zu verengen, das Jüdische aber als spitzfindig und leblos hinzustellen; und so konnte er es wohl wagen, dem Judenthume Aehnliches vorzubringen und nicht eben hierin die Unannehmbarkeit seiner Lehre zu gewahren.

Dass er nun aber nicht das ganze Judenthum in sein Gesetz aufnehmen konnte, sondern bloss einzelne Theile, dass er ferner das Aufzunehmende oft verändern und umgestalten musste, ist an und für sich klar. Er durfte, indem er die Juden seiner Meinung zugethan machen wollte, nicht dadurch Andere entfernen, er durfte daher nicht solche Punkte aufnehmen, die völlig mit den Ansichten andrer Glaubenspartheien im Widerspruche standen: und während er so Einiges völlig ausschied, musste

er Andres, das ihm gerade zusagte und er nicht entbehren wollte, theils umändern, theils ausschmücken, damit es seine Ansicht noch mehr bekräftige, und dessen war er sich entweder selbst bewusst oder musste einen solchen Vorwurf hören, so dass er zur Versicherung genöthigt wurde: مَا كَانَ حَدِيثًا يُفْتَرَى „es ist nicht eine erlogene Begebenheit" XII, 111. — So durfte er z. B. nicht die Unabänderbarkeit des jüd. Gesetzes gelten lassen, da eben Dieses seinem Verschmelzungssysteme zuwider, so auch nicht die Erwartung eines Messias, da er ja sonst nicht das Siegel der Propheten gewesen wäre. Dies Letztere ging soweit, dass spätere Araber die Ansicht eines دَجَّال, Verführers, Lügners, die sie aus dem Christenthume, dem Johannes einen Antichrist verlieh, aufnahmen, auf den Messias, wie ihn das spätere Judenthum ausbildete, übertrugen; so führt Pococke in seinen notae miscellaneae (die als Anhang zur porta Mosis stehn) cap. 7, S. 260 den Ausspruch an; اسم الدجال عند اليهود مسيح بن داود „Der Name des Dedschal bei den Juden ist Messias Sohn David's". — und so wird sich später als Beleg zu diesem Ausgesprochenen sowohl im zweiten Abschnitte der zweiten Abtheilung als auch im Anhange Vieles zeigen.

Indem nun diese Voruntersuchung grösstentheils eine Entwickelung dessen ist, was in Mohammed's Seele vorging oder vorgehen musste, so soll es nun nicht scheinen, als betrachteten wir ihn als einen mit völligem Bewusstsein und mit gehöriger Ueberlegung eines jeden Schrittes handelnden Betrüger, der Alles, bevor er es thut, genau erwägt, ob Dies denn auch wirklich zur Erreichung seines trügerischen Zweckes förderlich sei, wie ihn neuerdings Wahl aufgefasst hat. Im Gegentheile müssen wir uns gegen diese Meinung ernstlich verwahren und sie bloss als ein Zeichen eingelebter Einseitigkeit und gänzlicher Verkennung des menschlichen Herzens betrachten. Vielmehr scheint Mohammed aufzufassen als wirklicher Schwärmer, der von seiner göttlichen Sendung selbst überzeugt war, dem eine Vereinigung aller Religions-Ansichten zum Heile der Menschen nöthig schien, und der sich nun in diese Ansicht so ganz hineingedacht, gefühlt und gelebt hatte, dass ein jeder Einfall ihm göttliche Eingebung schien, dass Alles, was eben zur Erreichung des ausgesprochenen Zweckes nach seiner Ansicht förderlich war, ihm ganz ohne Ueberlegung einleuchtete, eben weil diese eine Idee ihn beherrschte, weil er nichts Andres als das mit ihr Uebereinstimmende denken, bloss das ihr Zusagende fühlen, bloss das sie Fördernde thun konnte. Es bedurfte demnach der Absichtlichkeit bei ihm gar nicht, da sein Geist, Gemüth und Wille von dieser einzigen Idee ganz beherrscht war, da sie gleichsam

die einzige Kategorie seiner Seele ausmachte, so dass alles in sie Eindringende deren Gestalt annehmen musste. Freilich lassen sich selbst im schwärmerischsten Kopfe oft helle Augenblicke nicht läugnen und in ihnen wandte er gewiss Täuschung seiner selbst und Anderer an; freilich ist es nicht zu verkennen, dass oft Ehrgeiz und Herrschsucht die Triebfedern seiner Handlungen waren, aber darum lässt sich das allgemein hart ausgesprochene Urtheil nicht rechtfertigen.

Die Beendigung dieser Voruntersuchung möchte uns wohl zu dem Resultate berechtigen, dass es sehr unbegreiflich sein müsste, wenn sich im Korane nicht Vieles finden sollte, was sich als Anklänge des Judenthums verriethe, da Mohammed die Juden zu seiner Parthei zu ziehen suchen musste und suchte, und dies nicht besser als durch Annäherung an ihre Glaubensansicht geschehn konnte, da ihm die Mittel, sich mit dieser bekannt zu machen, durchaus nicht fehlten, da andere Absichten ihn an einer solchen Entlehnung nicht hinderten, vielmehr ihm noch dazu riethen. Und nun bleibt noch die Hauptarbeit, eine sorgfältige Nachweisung aus dem Korane, dass Entlehnung aus dem Judenthume wirklich stattgefunden.

Zweite Abtheilung.

Hat und was hat Mohammed aus dem Judenthume aufgenommen?

Ehe wir zu den einzelnen Stellen, als solchen Ankömmlingen aus dem Judenthume, übergehn, haben wir zuerst im Allgemeinen die Ansicht einer Entlehnung als geschichtlich nachzuweisen, und so zerfällt auch diese Abtheilung wieder in zwei Abschnitte, einen allgemeinen und einen besondern.

ERSTER ABSCHNITT.

Hat Mohammed aus dem Judenthume aufgenommen?

Zur Erledigung dieser Frage sind wir wieder bloss auf den Koran*) verwiesen, da wir keine

*) Eine hübsche hierher zu beziehende Geschichte erzählt Kazuin bei Poc. spec. p. 309: روى ان رسول الله لما قدم المدينة وجد يهوديا يصومون عاشورا فسالهم عن ذلك فقالوا انه الذى غرق فيه فرعون وقومه ونجى موسى ومن معه فقال انا احق بموسى منهم فامر بصوم عاشورا „Es wird erzählt, dass, nachdem der Gesandte

andern Quellen aus dieser Zeit haben, die sich mit einem auf sie beziehenden Punkte beschäftigten. Jedoch sind uns auch in ihm Stellen genug aufbewahrt, die uns schon im Allgemeinen Dieses als gewiss bezeugen. Und zwar sind alle der Art, dass sie entweder den Tadel seiner Zeitgenossen über eine solche Entlehnung aussprechen, oder eine Berufung seinerseits auf Juden, als auf Bewahrheiter seiner Erzählungen, enthalten.

So beklagt er sich an vielen Stellen sehr darüber, dass die Araber seine Worte von Frühern schon ausgesprochen nannten (أَسَاطِيرُ ٱلْأَوَّلِينَ, VIII,

---

Gottes die Juden am Aschura fastend gefunden, er sie über den Grund gefragt und sie geantwortet hätten, weil an diesem Tage Pharao und sein Volk ertrunken sei, Moses und seine Begleiter aber gerettet worden, worauf Moh.: „ich stehe in näherer Verbindung mit Moses, und befahl den Fasttag Aschura." — Die Veranlassung des Fasttags Aschura, der offenbar, gleich עָשׂוֹר der zehnte des siebenten Monates (3 M. 23, 27), den Versöhnungstag bedeutet, ist allerdings höchst ungenau. Nicht genauer ist Elpherar, eine andere eben so falsche angebend; dieser berichtet nämlich zu XI, 46: وهبطوا يوم عَاشُورا فصام نوح وامر جميع من معه بالصوم شكر الله عز وجل „und sie gingen heraus (aus der Arche) am Tage Aschura und Noah fastete, befahl auch allen, die bei ihm waren, mit ihm zu fasten, aus Dank gegen Gott". — Jedoch hiervon abgesehn, bleibt die erzählte Thatsache für uns wichtig, Moh. habe einen Fasttag von den Juden angenommen, der zwar nachher, wie die jüd. Kibla, abgeschafft wurde.

31. XVI, 26. XXIII, 85. XXV, 6. XXVII, 70. XLVI, 16. LXVIII, 15. LXXXIII, 13) oder gar „alte Verkehrtheit“, إفك قديم (XLVI, 10). Manchmal sagten sie es ihm noch deutlicher: انما يعلمه بشر „ihn belehrt nur ein Mensch“ (XVI, 105), welcher durch den Zusatz: لسان الذى يلحدون عليه أعجمى وهذا لسان عربى مبين „die Sprache dessen, den sie beschuldigen, ist ausländisch, dies aber ist deutliche arabische Sprache“, sich sehr sicher als einen Juden kund giebt, wie ihn auch die Erklärer annehmen, und zwar den Abdallah Ibn Salam, einen gelehrten Rabbinen, mit dem Mohammed sehr genauen Umgang pflog, und von welchem bei den Erklärern sehr viel gesprochen wird (vgl. Abulfeda, annales Moslemitici I, 283). Ein anderer, etwas allgemeiner gehaltner Ausspruch ist (XXV, 5) أعانه عليه قوم آخرون „ihn haben dabei andre Leute unterstützt“, wozu Elpherar: قال مجاهد يعنى اليهود „Modschahid sagt, er meint dabei die Juden“. Bedarf es nun eines bestimmteren geschichtlichen Zeugnisses als dieser Tadel, der ihm so oft gemacht wurde und ihm so wichtig schien, dass er so oft auf ihn zurückkam, ihn zu widerlegen beabsichtigend?

Dann aber gesteht er es selbst ein, dass vieles von ihm Erzählte sich in frühern Schriften finde. So brachte er gegen die ihm gemachte Rüge, warum niemals ein Wunder durch ihn geschehe, welche Frage ihn sehr in Verlegenheit setzte, oft-

mals das vor, dass er, der bloss zum Ermahner, nicht zum Wunderthäter bestimmt sei, ihnen doch deutlich von Wundern erzählt habe, die in frühern Schriften (فِي ٱلصُّحُفِ ٱلْأُولَى XX, 133. فِي زُبُرِ ٱلْأَوَّلِينَ, XXVI, 196) vorkommen, was die gelehrten Juden wohl wüssten (يَعْلَمُهُ عُلَمَاءُ بَنِي إِسْرَائِيلَ XXVI, 197*). Diese nämlich können die Wahrheit der Erzählungen bestätigen (فَسْئَلْ بَنِي إِسْرَائِيلَ, XVII, 103), unter ihnen vorzüglich Einer (شَهِدَ شَاهِدٌ مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ XLVI, 9), wiederum der obengenannte Abdallah Ibn Salam**), auf den sich auch die lobende Stelle III, 68 beziehen soll; und nicht allein Andern bestätigen, selbst dem Mohammed sollten sie den Zweifel an der Wahrheit seiner Sendung benehmen: فَإِنْ كُنْتَ فِي شَكٍّ مِمَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ فَسْئَلِ ٱلَّذِينَ يَقْرَؤُونَ ٱلْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكَ (X, 94) „bist Du in einem Zweifel über das, was wir dir gesandt, so frage die, welche die Schrift vor Dir lasen***).

---

*) Wozu Elpherar: قال ابن عطية كانوا خمسة عبد الله بن سلام وابن يامين وثعلبة واسد واسيد

**) Elpherar im Namen mehrerer Ausleger: هو عبد الله بن سلام شهد على نبوة المصطفى محمد صلعم وامن به واستكبر اليهود فلم يومنوا „dies ist . . . . ., welcher bezeugte das Prophetenthum des auserwählten Mohammed und glaubte an ihn, die Juden aber waren übermüthig und glaubten nicht an ihn."

***) Hiezu Elpherar: فَإِنْ . . . يعنى القران فَسْئَلْ . . . يخبرونك

— Wenn er also, immer sehr fein, die Juden als theilweise *Bestätiger* seiner Offenbarungen anerkennt, so sind wir berechtigt, nach unsern Ansichten uns auszudrücken, eine *Quelle* seiner in den Koran niedergelegten Aussprüche sei das Judenthum gewesen und können mit dieser Gewissheit rasch an die *Aufweisung* des wirklich Aufgenommenen gehn.

ZWEITER ABSCHNITT.

Was hat Mohammed aus dem Judenthume aufgenommen?

Die Nachweisung für ein jedes einzelne Aufgenommene, dass es wirklich aus dem Judenthume aufgenommen sei, beruht auf zwei Punkten. Erstens dass dasselbe sich auch im Judenthume vorfinde, und hiermit ist die Möglichkeit vorhanden; um aber zur Gewissheit zu gelangen, muss auch ferner noch gezeigt werden, einerseits dass es wirklich ein Aufgenommenes sei, d. h. dass es nicht schon

---

انك مكتوب عندهم فى التوراة „Unter dem, was wir dir gesandt haben, ist der Koran zu verstehn; die vor dir gelesen haben, mögen dich nun belehren, dass du schon im Gesetze bei ihnen verkündet bist“ und weiter unten: يعنى من امن من اهل الكتاب كعبد الله بن سلام واصحابه „er meint die Gläubigen unter den Schriftbesitzern, wie Abdallah ben Salam und Genossen.“

im alten Araberthume gegründet gewesen, auf welchem Mohammed neben einzelnen Bestreitungen, doch immer fortgebaut, andererseits dass es ein aus dem Judenthume, nicht aus dem Christenthume Aufgenommenes sei. Zur vollständigen Nachweisung dieses letztern zweigliedrigen Punktes wären zwei Abhandlungen, ähnlich der, in deren Bearbeitung ich nun begriffen bin, nothwendig, deren Gegenstand die Uebereinstimmung des Islams mit dem alten Araberthume und mit dem Christenthume ausmachte, und erst hierdurch wäre zur unbezweifelten Gewissheit zu gelangen. Jedoch würden diese Untersuchungen theils zu sehr von dem von uns zu durchstreifenden Gebiete abführen, theils bedürfen sie einer viel zu genauen Forschung, als dass sie nebensächlich behandelt werden könnten, theils endlich werden sie durch andere leichtere Mittel, die im Einzelnen angewandt werden können und bei den einzelnen Unterabtheilungen zu nennen sind, unnöthig gemacht, so dass wir auch ohne sie bei den meisten Punkten zu einer der Wissenschaft völlig genügenden grossen Wahrscheinlichkeit gelangen. Zur Herbeiführung grösserer Uebersichtlichkeit und Wohlgeordnetheit theilen wir das vom Judenthume Aufgenommene wieder ein in demselben angehörige Gedanken und aus ihm entlehnte Geschichten, die beide wieder in andere Unterabtheilungen zu ordnen sind.

ERSTES KAPITEL.

Dem Judenthume angehörige und in den Koran übergegangene Gedanken.

Die aus einer andern Religionansicht aufgenommenen neuen Gedanken können zwiefacher Natur sein: entweder ihre Wurzel sogar ist ganz neu und man hat früher innerhalb dieser Bekennung noch gar keine Ahnung davon gehabt, so dass die Begriffe neu sind und für sie neue Wörter gebildet werden müssen, oder die einzelnen Theile dieser Gedanken waren schon längst vorhanden, nur ihre Verbindung ist neu, die Zusammenstellung dieser Begriffe, die Ansicht, die aus dieser früher nicht gewöhnlichen Zusammenstellung entsteht, ist neu, und hiernach muss wiederum die Eintheilung dieses Kapitels vorgenommen werden.

Erstes Stück.

Aus dem Judenthume aufgenommene Begriffe.

Da, wie gesagt, das Hinzukommen früher nicht bekannter Begriffe sich durch das Prägen neuer sie bezeichnender Wörter kund giebt, da die Juden in Arabien, wenn sie auch arabisch sprechen mochten, dennoch für ihre religiösen Begriffe wenigstens die rabbinisch hebräischen Namen beibehielten, wie dies schon sehr deutlich aus der im 1sten Abschn. (S. 38) angeführten Stelle XVI, 105) „die Sprache dessen, den sie beschuldigen, ist ausländisch“, hervorgeht: so müssen Wörter, die ihrer Abstammung nach sich als nichtarabisch, sondern vielmehr als hebräisch oder besser noch als rabbinisch zeigen, die jüdische Abkunft eines Begriffes klar beweisen, und die Aufgabe dieses Stückes ist demnach eine Zusammenstellung der aus dem Rabbinisch-hebräischen in den Koran und somit ins Arab. im Allgemeinen eingewanderten Wörter.

تَابُوتٌ תֵּיבָה, Kasten. — Schon die Endung ُوتٌ scheint ein ziemlich sicheres Kriterium der nichtarabischen und zwar der rabbinisch-hebräischen Abkunft zu sein (in welchem unser Wort auch wirklich zuweilen תֵּיבוּתָא heisst), denn dieses hebräische Idiom hat diese Endung, die auch dem

Chald. und Syrischen sehr geläufig ist, aufgenommen und sie an die Stelle andrer gesetzt; und ich möchte wohl behaupten, dass kein ächtarabisches Wort diese Endung trage (vgl. auch طَاغُوتٌ u. مَلَكُوتٌ). Unser Wort nun kömmt an zwei verschiednen Stellen in zwei verschiednen Bedeutungen vor: XX, 39, wo der Mutter Moses' anempfohlen wird, sie solle ihren Sohn in تَابُوتٌ, einen Kasten (תֵּבַת גֹּמֶא 2 M. 2, 3) legen, und hier ist die Bedeutung rein hebräisch; hieraus entstand später auch, dass die Bundeslade (in der Bibel אָרוֹן) mit diesem Namen belegt wurde, was sich vorzüglich häufig in dem עָבַר לִפְנֵי הַתֵּיבָה, vor die Bundeslade treten, als Vorbeter, findet (vgl. z. B. Mischnah Berachoth V, 4); und so auch II, 249, wo dies ein Zeichen dessen sein soll, dem die Regierung gebührt, dass durch ihn التَّابُوتُ, die Bundeslade wiederkomme, bei welcher Stelle das diesem Worte beigelegte männliche Geschlecht, indem es sich auf فِيهِ bezieht, auffallend wäre, wenn nicht etwa immer noch das alte Wort אָרוֹן vorschwebte, und die Endung ُوتٌ — als dem Arab. fremd, in demselben auch keine Geschlechtsbestimmtheit hat.

تَوْرَاةٌ תּוֹרָה, ὁ νόμος, das Gesetz. Dieses Wort ist, wie das angeführte griechische im N. T., bloss für die jüdische Offenbarung gebräuchlich, und wenn auch Mohammed, dem Alles bloss aus mündlicher Ueberlieferung bekannt war, nicht so genau zu sondern wusste, so sieht man doch, dass er hierunter

bloss den Pentateuch verstanden haben will*) indem er unter den jüdischen Propheten nach den Patriarchen bloss den Moses als Gesetzgeber gelten lässt (vgl. die I, III S. 31 Anm. angeführten Stellen). Grösstentheils findet sich dessen Erwähnung neben dem Evangelium (الْإِنْجِيلُ); vgl. III, 2. 43. 58. 86. V, 70. VII, 157. IX, 112. LXI, 6. LXII, 5.

جَنَّاتُ عَدْنٍ גַּן עֵדֶן, Paradies. Das Wort عَدْنٌ kennt die arab. Sprache in der Bed. Vergnügen, Annehmlichkeit nicht, diese aber ist es, die ihm in dieser Zusammensetzung zukömmt**). Im

*) Spätere Araber behaupten zwar geradezu das Gegentheil, Ahmed ben Abd Elhelim (bei Maracc. Prodromi I p. 5) فقوله اخبرني بصفة رسول الله في التوراة قد يراد فيه نفس الكتب كلها وكلها تسمى توراة „wenn man sagt: belehre mich über die Hinweisung auf den Gesandten Gottes in der Thorah, so versteht man darunter das Wesen aller Offenbarungsschriften, indem alle Thorah genannt werden“„ und ferner: ولفظ التوراة قد عرف انه الكتب يراد جنس الشي يقراها اهل الكتاب فيدخل في ذلك الزبور ونبوة اشعيا وساير النبوات خلا الانجيل „es ist schon bekannt, dass unter dem Worte Thorah die Offenbarungsschriften verstanden werden, und zwar diejenigen, welche die Schriftbesitzer (Juden und Christen) lesen; so dass darunter auch die Psalmen, die Weissagung des Jesaias und andere Weissagungen ausser dem Evangelium begriffen sind.“ Jedoch hindert uns dies nicht in unsrer ausgesprochenen Ueberzeugung.

**) Die arabischen Erklärer fassen das Wort auf die verschiedensten Weisen auf, wissen aber von der von uns

Hebräischen geht diese Bedeutung durch den ganzen Stamm, dennoch aber ist diese Zusammensetzung die sich auch in der Bibel oftmals findet, niemals geradezu als Paradies zu erklären, sondern עֵדֶן ist dort der Eigenname einer Gegend, die von dem ersten Menschenpaare in ihrer Unschuld bewohnt wurde, und zwar war der Theil, in dem sie sich befanden, ein baumbepflanzter Garten. Dass nun diese irdische Gegend des goldnen Zeitalters sich später zum Paradiese gestaltete, und zwar eben, indem man עֵדֶן nicht mehr als Namen einer Gegend, sondern als Wonne auffasste, liegt durchaus in der Natur der Sache, obgleich die Juden auch Eden in seiner Oertlichkeit noch fest erhielten. Auch Mohammed überkam es so und gebrauchte es so IX, 73. XIII, 23. XVI, 33. XVIII, 30. XIX, 62, XX, 78 XXXV, 30. XXXVIII, 50. XL, 8. LXI, 12. XCVIII. 7. was er an andern Stellen mit جَنَّاتُ ٱلنَّعِيمِ übersetzt, z. B. V, 70. X, 9, XXII, 55. XXXI, 7. XXXVII, 42. LXVIII, 34. auch in der Einheit ......جنة ال, XXVI, 85, selbst ohne Artikel جَنَّةُ نَعِيمٍ, LVI, 88. LXX, 38. — Aus dieser Uebersetzung geht also recht klar hervor, dass die damaligen Juden nicht durch blosse Uebertragung allein das Paradies so nannten,

---

angegebenen Erklärung nichts, eben weil sie der arabischen Sprache fremd ist; Elpherar scheint sich für die, dass عَدْنٌ soviel wie إِقَامَةٌ Dauer, bedeute, zu entscheiden, indem die Frommen sich immer dort aufhielten.

sondern zugleich auch mit untergeschobner Etymologie. Selten kömmt dafür im Korane der mehr christliche Name جَنَّاتُ ٱلْفِرْدَوْسِ, ὁ παράδεισος, vor, obgleich auch dieser dem spätern Judenthume nicht ganz fremd ist, wie die Geschichte der viere, welche in den פַּרְדֵּס bei Lebzeiten gingen (Chagiga fol. 14) beweiset, vgl. XVIII, 107. XXIII 11.*)

Das dem Paradiese entgegenstehende جَهَنَّمُ גֵּיהִנֹּם Hölle, ist ebenfalls aus dem Judenthume entlehnt. Auch dieses hebr. Wort ist seiner ursprünglichen Bed. und seinem Gebrauche in der Bibel nach ein Ortsname, bei Weitem nicht so bedeutend, wie der, welcher dem Paradiese seinen Namen lieh; das Thal Hinnom war weiter nichts als ein Ort, dem Götzendienste geweiht, und es ist in der That merkwürdig, wie der Abscheu vor diesem es zur Hölle umwandelte. Denn dass dies der ständige Name dafür im Talmud sei, bedarf gar keiner Beweise, woher denn auch in das N. T. der Name γέεννα gekommen. Nun könnte man behaupten wollen, Mohammed habe von Christen diesen Namen angenommen; jedoch, selbst abgesehn davon, dass da der Name des Paradieses jüdisch ist, auch die Ableitung des Namens der Hölle aus dem Juden-

*) Neben vielen falschen Erklärungen findet sich bei Elpherar auch die richtige وقال مجاهد هو البستان بالرومية قال الزجاج هو منقول الى لفظ العربية „Modschahd sagt, es bedeutet einen Garten im Griech., auch Sedschadsch sagt, es sei in das Arabische übertragen.“

thume grössere Wahrscheinlichkeit für sich hat, so spricht auch die Form des Wortes dafür. Denn wollen wir auch hierauf kein Gewicht legen, dass das He, das im Griech. nicht ausgedrückt ist, im Arab. wieder erscheint, da dieser Hauch, wenn auch in der Schrift von den Grammatikern nicht bemerkbar gemacht, doch in der Sprache gehört worden zu sein scheint, was andre in das Syrische aufgenommene griech. Wörter z. B. (σύνοδος ܣܘܢܗܕܘܣ) und namentlich auch unser: γέεννα, wofür der Syrer ܓܗܢܐ sagt, beweisen: so zeigt aber das im Arab. hintenstehende م, was der christliche Syrer nicht kennt, den Ursprung von dem hebr. Worte. Das Wort findet sich im Korane an unzähligen Stellen, von denen hier nur wenige angeführt werden sollen: II, 201. III, 10. 196, IV, 58. 95. 99. 115, 120. u. s. w.

أَحْبَارٌ, חֲבֵרִים V. 48. 68. IX 31 u. 34 und zwar in der Bedeutung von Lehrer. Nun ist das ächthebräische Wort חָבֵר, Gefährte, in der Mischnah zu einer Bedeutung gelangt, der des פָּרוּשׁ ähnlich, nur dass dieses Sektename, jenes Partheiname innerhalb einer Sekte war. Jenes פָּרוּשׁ nämlich bedeutet eig. einen Abgesonderten, dah. einen aus Frömmigkeit sich Zurückziehenden, Pharisäer, im Gegensatze zu dem die Freuden des Lebens ungestört Ergreifenden, Sadducäer. Unter den auf diese Weise Abgesonderten, die nun eig. gewisse strenge Grundsätze zur Richtschnur ihres Lebens hatten, bildete sich

aber eine nicht bloss im sittlichen Handeln verschiedne, sondern vorzüglich noch eine gesonderte dogmatische Ansicht aus, nämlich der Glauben einer mündlichen Ueberlieferung. So konnte man sich nun nicht mehr mit grösserer Achtsamkeit auf seinen sittlichen Lebenswandel begnügen, sondern die Sache wurde zugleich eine gelehrte, wissenschaftliche, die nicht allen Gliedern dieser Sekte in gleichem Grade zu Theil werden konnte, und so erlangten diese Gelehrten, die alle einzelne Lehren wussten, grösseres Ansehen, und bildeten auf diese Weise wieder eine Gesellschaft, welcher gegenüber die Uebrigen Volk des Landes (עַם הָאָרֶץ) Laien, λαϊκος von λαός, hiessen, die einzelnen Glieder dieser Gesellschaft aber hiessen חֲבֵרִים, G e n o s s e n, und somit liegt zwar nicht in dem Worte selbst die Bed. L e h r e r, aber die eigenthümliche Entwickelung dieser Gesellschaft schliesst sie mit ein. Dies auch die Veranlassung zum Vorwurfe ihrer Ueberschätzung, den Mohammed gegen die Juden in den zwei zuletzt angf. Stellen ausdrückt. Dasselbe wirft er den Christen an beiden Stellen wegen der رُهْبَان vor, welche vielleicht nicht von رَهِبَ fürchten, also Gottesfürchtige, Mönche, sondern wie das V. 85 dabei stehende قِسِّيسُون aus dem Syrischen, welches bei den dortigen Christen den Vorzug behauptete, abzuleiten ist, und zwar erstes ܪ̈ܗܒܐ, letzteres ܩܫ̈ܝܫܐ, sodass dann رُهْبَان wirklich nicht die gewöhnlichen

Mönche bedeute, die דירא heissen, sondern die Cleriker, قِسِّيس aber den Presbyter, den Alten, was ܩܫܝܫܐ heisst.

دَرَسَ דְּרַשׁ, den tiefen Sinn der Schrift durch ein genaues Eindringen (Suchen) in dieselbe heraus deuten. Von einem solchen emsigen Forschen in den Religionsschriften sprechen folgende Stellen III, 73. VII, 168*). XXXIV, 43. LXVIII, 37. Aber mit dieser Art und Weise zu erklären, die sich nicht mit dem gewöhnlichen Verständnisse einer Stelle, das sogleich in die Augen springt, begnügt, sondern leise Beziehungen und Andeutungen sucht, die auf noch Andres, Unbekanntes aufmerksam machen, die, wenn sie mit glücklichem Takte und Bewusstsein der Grenzen, wie vielen Werth man solchen Beziehungen beizulegen habe und wie weit man ihnen nachspüren müsse, Richtiges, Gehaltvolles zu Tage fördert, mit dieser verbindet sich leicht ein Gewichtlegen auf Unbedeutendes, das Suchen von Andeutungen, wo keine, von Beziehungen, die rein zufällig waren, und so entstand dem Worte דְּרַשׁ auch die Nebenbed. deuteln, gesucht und gewaltsam hinein erklären, so wie der bei vielen die einfache Erklärung Suchenden (פַּשְׁטָנִים) ständige Ausdruck: וְהַדְּרָשָׁה תִּדְרַשׁ. Und auch dieser Gebrauch des Wortes scheint in den Koran, und zwar vor-

---

*) Hierzu Elpherar: ودرس الكتاب قراته وتدبيره مرة بعد اخرى „Das دَرْسٌ einer Schrift heisst sie lesen und ordnen ein Mal nach dem andern.“

züglich in den Mund seiner Bestreiter übergegangen zu sein, obgleich dies bis jetzt verkannt wurde. So erklärt sich leicht die offenbar missverstandene Stelle VI, 105: Und so wenden wir die Zeichen an, وليقولوا دَرَسْتَ mögen sie immerhin sagen: Du erklärst gesucht, wir werden es schon vernünftigen Leuten auseinandersetzen". So auch VI, 157: „Möchtet ihr doch nicht sagen: die Schrift ist zwei Geschlechtern vor uns gesandt worden, wir aber wenden uns ab عَنْ دِرَاسَتِهِمْ, von ihrer gesuchten Erklärungsweise", sie haben sie uns so verkehrt hinterlassen oder überliefern sie uns noch so überladen und verunstaltet, dass wir ihnen nicht folgen können. Merkwürdig ist, dass bloss in der sechsten Sure, und hier zweimal, dieses überhaupt im Korane nicht sehr häufige Wort in diesem Sinne gefunden wird, und es ist dies ein Beweis, dass ihm gerade zur Zeit der Abfassung dieser Sure von einigen, die das Wort in dieser Bedeutung überkommen hatten, ein solcher Einwurf gemacht wurde. Es wäre diese Bemerkung ferner wohl dazu geeignet, die Zusammengehörigkeit dieser Sure nachzuweisen.

رَبَّانِيٌّ, רַבָּן, Lehrer. Dieses rabbinische Wort ist wahrscheinlich durch die Hinzufügung des Suffixes ן ָ (gleich נו) zu רב entstanden, also: unser Herr od. Lehrer. Denn obgleich dem spätern Hebräismus die Endung ן ָ ebenso wie dem Syrischen (ـٰنا) od. dem Arab. (ـَانٌ) geläufig ist, so zeigt das minder

starke Wort רַבִּי, dass man sich nicht gescheut, dem Worte רַב Suffixa anzuhängen und diese Zusammensetzung dann als ein neues Wort zu betrachten. Jedoch sei dem wie ihm wolle, רַבָּן ist nun ein Wort für sich und wird als Titel bloss den vorzüglichsten Lehrern beigelegt, sowie die rabbin. Regel lautet: גָּדוֹל מֵרַבִּי רַבָּן „mehr als Rabbi ist Rabaan.“ Und in sehr ehrender Bedeutung kömmt es auch im Korane III, 73. V, 48 und 68 vor. رَبَّانِىٌّ ist demnach offenbar enger als das oben erklärte أَحْبَارٌ, und hieraus erklärt sich sowohl die zweimalige Vorsetzung jenes vor dieses in den zwei zuletzt ang. Stellen, wo sie beide vorkommen, als auch die auffallende Auslassung unseres Wortes in den zwei andern Stellen, wo أَحْبَارٌ vorkömmt und wo er die göttliche Verehrung, die diesen angeblich erwiesen würde, tadelt, indem er sich dort mit dem allgemeinen Worte begnügt. Ganz derselbe Fall ist es mit قِسِّيسٌ und رُهْبَانٌ. Beide werden lobend V, 85 zusammengenannt, getadelt finden sich IX, 31 und 34 bloss letztere, indem رُهْبَانٌ der weitere Begriff ist und wegen der schon ohnedies geschehenen Zusammenstellung zweier verschieden unter den Juden und Christen, أَحْبَارٌ und رُهْبَانٌ keine Specialisirung vorgenommen werden sollte.

سَبْتٌ שַׁבָּת, Ruhetag, Samstag. Dieser Name blieb dem Samstage im ganzen Oriente, sowohl unter den Christen als Mohammedanern, obgleich

er Ruhetag zu sein aufhörte. Im Korane vgl. z. B. II, 61. VII, 163. XVI, 125, an welcher letzten Stelle er sich freilich etwas gegen seine Heilighaltung verwahrt. Auf diese Entlehnung macht schon der bekannte Ben Esra in seinem Commentare zu 2 M. 16, 1 aufmerksam: בִּלְשׁוֹן עֲרָבִי קָרְאוּ חֲמִשָּׁה יָמִים עַל דֶּרֶךְ הַמִּסְפָּר וְיוֹם שִׁשִּׁי אלגומע עַל שֵׁם חִבּוּרָם כִּי הוּא לָהֶם הַיּוֹם הַנִּכְבָּד בַּשָּׁבוּעַ, יוֹם שַׁבָּת קָרְאוּ אוֹתוֹ סבת כִּי הַשִּׁין וְהַסָּמֶךְ מִתְחַלְּפִים בִּכְתִיבָתָם וְאֵלֶּה מִיִּשְׂרָאֵל לָמְדוּ „Im Arabischen nennt man fünf Tage durch die Zahl (erster, zweiter u. s. w. Tag) den sechsten اَلْجُمُعَةُ, den der Versammlung, denn er ist der Feiertag in der Woche, den Sabbath nennen sie aber سَبْتٌ weil das Schin und das Samech (d. h. das wie ein hebräisches ס auszusprechende س) in ihrer Schreibart vertauscht werden, sie (diesen Namen) aber von Israel angenommen haben.“

שְׁכִינָה سَكِينَة Gegenwart Gottes. Sowie man bei der Ausbildung des Judenthums, um die vermenschlichenden Begriffe von der Gottheit zu entfernen, das in der Schrift vorkommende Reden Gottes einem מֵימְרָא דה' λόγος τοῦ θεοῦ, dem (von der Gottheit ausgehenden, gleichsam verkörperlichten und so im Christenthume zur wirklichen Verkörperlichung gelangten) Worte Gottes beilegte: so hatte man auch für diejenigen Stellen, wo von einem Sitzen Gottes die Rede war, auch ein von Gott Ausgehendes, das seinen Sitz aufschlage, zu fingiren, und vorzüglich war dies der Fall bei dem Ruhen im Tempel, wovon ausdrücklich gesagt wurde וְשָׁכַנְתִּי בְּתוֹכָם (2 M. 25, 8) vgl. 5 M. 33, 12 u. 16. Und dieser, um

mit den Gnostikern zu reden, Ausfluss der Gottheit wurde auch in Bezug hierauf die Schechina, Ruhung genannt. Dieser Entstehung des Wortes nach ist die Schechina eigentlich der Ausdruck für diejenige Seite der göttlichen Fürsehung, in welcher sie sich als unter den Menschen anwesend und auf unmerkbare Weise eingreifend zeigt. In der ursprünglichen Bedeutung, nämlich in der der Anwesenheit im Tempel über der Bundeslade zwischen den Cherubim (2 M. 25, 26) findet sich das Wort Kor. II, 249, in der thätiger Ergreifung und wirksamer äusserer Hülfleistung*) IX, 26 und 40, in der der Verschaffung der Gemüthsruhe und gleichsam innerer Hülfleistung**) XLVIII, 4. 18 und 26. Merkwürdig ist hier wieder, dass das Wort bloss in drei Suren, in den letzten zwei hingegen mehrere Male, in jeder Sure aber in einer etwas verschiedenen Bedeutung vorkömmt und es scheint hier wieder, wie schon oben bei دَرَسَ bemerkt worden, äusserer Einfluss,

*) Diese Bed. scheinen die arab. Erklärer nicht anerkennen zu wollen, sowie Elpherar zu IX, 26 unser Wort mit الامن والطمانينة „Sicherheit und Ruhe" und zu XLVIII 4 ausdrücklich: قال بن عباس كل سكينة فى القران فهى طمانينة الا التى فى سورة البقرة „Ben Abbäs sagt: jedes Sekhinah im Koran bedeute Ruhe, ausser in der zweiten Sure". Jedoch wenn auch طمانينة mehr die innere Gemüthsruhe bedeutet, so schliesst es doch die äussere Sicherheit nicht aus.

**) Elpherar bedient sich zur Erklärung der Ausdrücke zu V. 4 الطمانينة والوقار, zu V. 18: الطمانينة والرضا

d. h. der bemerkte Gebrauch dieses Wortes von einigen zur Zeit der Abfassung dieser Suren eingewirkt zu haben.

طَاغُوتٌ, טָעִית, Irrthum. Wenn man auch in rabbinischen Schriften für den Götzendienst sich nicht dieses gelinden Wortes bedient: so scheinen es doch die arabischen Juden dafür gebraucht zu haben, denn in dieser Bedeutung (الاوثان, wie es Elpherar erklärt) kömmt es im Korane vor II, 267 259. IV, 63. XVI, 38 u. XXXIX, 19. Ueber die Endung vgl. zu تَابُوتٌ.

فُرْقَانٌ, פֻּרְקָן, Erlösung*). Ein sehr wichtiges und, wie mir scheint, bis jetzt falsch verstandnes Wort! In der angegebenen ersten Bed. findet sich dies Wort VIII, 29: „O Ihr Gläubige, wenn Ihr Gott fürchtet, يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَانًا, wird er Euch Erlösung gewähren, Euch von Euren Sünden befreien u. s. w." Zu diesem V. führt Elpherar fünf verschiedene Erklärungen an, die alle eben so unpassend sind wie Wahls Uebersetzung, und die Stelle scheint mir wahrlich klassisch für die erste Bed. des Wortes. Ebenso VIII, 42, wo der Siegestag bei Bedr يَوْمُ ٱلْفُرْقَانِ Erlösungstag, genannt wird, und II, 181, wo der Monat Ramadhan mit diesem Namen, als Monat der Erlösung, Befreiung von den Sünden belegt wird.

---

*) **Unserer Erklärung nahe kömmt Ibn Said bei Elpherar zu XXI, 49: الفرقان النصر على الاعداء „Furkan ist die Hülfe gegen die Feinde."**

Da nun Mohammed, hierin völlig abweichend von der jüd. Ansicht, seine Religion als die allgemeine Weltreligon aufzustellen beabsichtigte, ferner selbst über die frühern Zeiten den Stab brach, sie جَهْلِيَّةٌ nennend, indem er seine Glaubensansicht als schon zu den frühesten Zeiten durch Gottesgesandte bekannt gemacht und durch ihn bloss wieder erneuert und klarer und überzeugender dargestellt angab: so musste ihm der Zustand ausser dieser Religion als ein sündiger erscheinen und die durch ihn sowohl als auch früher durch Andre ertheilten Offenbarungen als Erlösung aus einem lasterhaften Leben, dem nur Strafe folgen könne, und daher nennt er auch die Offenbarung — sowie an manchen Orten رَحْمَةٌ, Erbarmung — Furkaan, seine III, 2. XXV, Ueberschrift. 1., die mosaische II, 50. XXI, 49.

Auf diese Weise ordnen sich alle Stellen sehr gut der einen Grundbedeutung unter, und man hat nicht nöthig an eine jede eine andre, bloss errathene hinzusetzen.

مَاعُونٌ, מָעוֹן Zuflucht. So scheint mir dieses, ein sehr ausländisches Gepräge an sich tragende, von den arab. Auslegern auf die verschiedenste Weise erklärte und nach deren Vorgange von Golius in die verschiedensten Bedeutungen gezwängte Wort Kor. CVII, 7 zu nehmen: „sie verweigern die Zuflucht" geben keinem Hülfesuchenden ein Obdach. Später scheint man dieses Wort als von عَانَ (aber gewiss nicht von مَعَنَ, worunter es Golius aufführt)

abgeleitet betrachtet und ihm daher überhaupt die Bed. Unterstützung, Almosen beigelegt zu haben.

مثانى, מִשְׁנָה, Wiederholung. Auch über dieses Wort ist viel gerathen worden, aber auch weil man es bloss im Arabischen betrachtete, ohne auf seine Quelle zurückzugehen. — Als sich nämlich neben dem in der heiligen Schrift Enthaltnen noch andre Lehren ausbildeten, nämlich: die der Ueberlieferung (vgl. unter أحبار), so ward das ganze Gesetz in zwei Theile getheilt, in תּוֹרָה שֶׁבִּכְתָב, schriftliche Lehre (Bibel) und תּוֹרָה שֶׁבְּעַל פֶּה, mündliche Lehre (Tradition), die Beschäftigung mit jener hiess קָרָא lesen, die mit dieser שָׁנָה sagen, verwandt mit dem dichterischen תָּנָה und dem syrischen ܬܢܐ sowie es in der chaldaisirenden Gemara wirklich heisst, eig. wohl nachsagen, dem Lehrer nachsprechen, die Worte des Lehrers wiederholen, sowie auch תָּנָה wohl vorzüglich von Choralgesängen gebraucht wird, in denen das Chor dem Chorführer einzelne Verse nachspricht. Eine solche mündliche (nachgesprochene) Lehre nun wurde daher מִשְׁנָה genannt und so auch die Gesammtheit dieser Lehren, die ganze Ueberlieferung, und als sie später niedergeschrieben ward, erhielt auch das Buch diesen Namen. Nun aber schlich sich hier der etymologische Irrthum ein, leitete dieses Wort von שָׁנָה in seiner ächthebräischen Bed. wiederholen ab und deutete es „Wiederholung der schriftlichen Lehre (מִשְׁנֵה תוֹרָה).“ Die Falschheit

dieser Erklärung zeigt sich zwar sowohl durch den Gebrauch des Wortes als durch seine Abbiegung (משנת im st. constr. nicht מִשְׁנַת), dennoch scheint sie sowohl bei den röm. Juden Eingang gefunden zu haben, woher man in den Novellen Justinians dazu kam, die Mischnah δευτέρωσις zu nennen, als auch bei den arabischen Juden, woher unser Wort مَثَانِى. Mohammed sein Buch an die Stelle der ganzen jüd. Lehre setzend, nannte dieses sowohl قُرْآن מִקְרָא als auch مَثَانِى XV, 87. XXXIX, 24.*)

*) Die arab. Erklärer zu XV, 87 weichen in der Erklärung unseres Wortes sehr voneinander ab, unter ihnen findet sich doch aber auch die uns richtig scheinende Meinung, so bei Elpherar: وقال الطاوس القرآن كله مثانى „Tavus sagt, der ganze Koran wird Metsani genannt", wo dann auch zugleich auf die andre von uns angeführte Stelle hingewiesen wird. Das dort dabei stehende سَبْعًا scheint mir entweder so zu erklären, dass diese Sure wirklich die siebente war, indem sich bloss dann bei der späteren Anordnung die Zahl veränderte, sowie man fast mit Gewissheit behaupten dürfte, dass die zweite Sure später als die auf sie folgenden sind, oder سبع steht in der Bed. v. سُبْع und سُبَيْع „der siebente Theil", indem die 15 Suren ungefähr den siebenten Theil des ganzen Korans ausmachen. Bei der letzteren Stelle lässt es Elpherar ganz aus, was nicht genügend damit erklärt ist, dass er sich auf die Erklärung zur früheren Stelle verlässt, weil ja auch die nicht erklärten Stellen in den arab. Commentaren ganz hingeschrieben werden, und das Wort daher an dieser Stelle in seinem Texte gefehlt zu haben scheint.

مَلَكُوت מַלְכוּת, Regierung, wird bloss von der göttlichen Lenkung gebraucht, sowie es auch bei den Rabbinen constant in מַלְכוּת שָׁמַיִם, ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν, vorkommt. Koran VI, 75. VII, 184. XXIII, 90. XXXVI, 83. Irregeleitet sowohl durch diesen engen Gebrauch als auch vorzüglich durch falsche etymologische Beziehung auf das einem ganz andern Stamme angehörige مَلَاك o. مَلَك (מַלְאָךְ) das im Arab. bloss die Bedeutung **Bote Gottes, Engel** hat, bezog man es später auf ein Geisterreich; vergl. عالم الملكوت in dem von Hrn. Prof. Freytag bald zu vollendenden Buche Fakihat Elcholafa 85, 3.

Diese vierzehn, offenbar aus dem späteren Hebraismus (Rabbinismus) aufgenommenen Wörter zeigen auch, wie sehr wichtige religiöse Begriffe aus dem Judenthume in den Islam gewandert sind; die Idee der göttlichen Lenkung, سَكِينَة, مَلَكُوت, der Offenbarung, فُرْقَان. مَثَانِى, der Vergeltung nach dem Tode, جَنَّات عَدْن und جَهَنَّم, neben solchen, die als dem Judenthume eigen angeführt werden.

Zweites Stück.

Aus dem Judenthume aufgenommene Ansichten.

Während wir uns im vorigen Stücke begnügten, bloss durch das jüdische Gepräge des Wortes die Aufnahme des Begriffes aus dem Judenthume aufzuweisen, und es hiermit auch genügend aufwiesen: so bedarf es nun, wo uns dieses Kennzeichen verlässt, eines neuen Prüfsteines. Es bedarf theils einer ausführlicheren Nachweisung, dass diese einzelne Idee im Judenthume begründet sei, theils ist für die grössere Sicherstellung, dass sie gerade aus dem Judenthumn entlehnt sei, noch eine andere Nachweisung nöthig, dass sie nämlich innig mit dem Geiste des Judenthumes in Verbindung stehe, dass sie, von diesem losgetrennt, ganz an Gewicht und Gültigkeit verliere, dass sie bloss als Zweig eines dickeren Stammes in demselben sich zeige. Ferner lässt sich dieser Beweisführung noch zuweilen hinzufügen der im Korane selbst angeführte Widerspruch, den dieses fremde Pfropfreis von Seiten der heidnischen Araber und der Christen erfahren. Um die verschiedenartigsten Ansichten hier nach einer gewissen Ordnung aufzählen zu können, theilen wir sie wiederum in solche, die

sich auf's Glauben (dogmatische), in solche, die sich aufs Handeln (sittliche und gesetzliche) und in solche, die sich auf die Auffassung des Lebens beziehen.

A. Glaubensansichten.

Wir müssen uns hier zuerst eine enge Grenze ziehen, um nicht ins Unendliche auszuschweifen und den ganzen Koran auszuziehen, und dann auch um nicht in ein andres Gebiet, den Versuch, eine Theologie des Korans aufzustellen, was neulich mit ziemlichem Glücke in der Tübingischen Zeitschrift für evang. Theol. 1831, 3tes Heft begonnen wurde, überzustreifen. Ferner sind allgemeine Glaubenspunkte so sehr ein Eigenthum des ganzen Menschengeschlechtes, dass man sich wohl hüten muss, hier bei Uebereinstimmungen auch sogleich von Entlehnung zu sprechen. Andere Ansichten sind auf der andern Seite wieder so ganz durchgeführt und auch so allgemein bekannt, dass eine genauere Nachweisung durchaus überflüssig wäre, und deren kurze Anführung hinlänglich genügt. Von dieser Art ist z. B. die Idee der Einheit Gottes, die sowohl Fundamentallehre des Judenthumes als des Islams ist und auch bei jenem und bloss bei ihm auch zur Zeit der Entstehung des Islams war, so dass die Aufnahme derselben aus dem Judenthume an und für sich klar ist, ohne hier unnütz prunkende

Gelehrsamkeit auskramen zu müssen. Die Idee von einer künftigen Belohnung und Bestrafung ist allen Religionen gemein, nur ist die Art und Weise, wie sie zu denken sei und stattfinde, verschieden und daher auch in unserer Vergleichung zu berücksichtigen. Ueberhaupt sind Hauptglaubenspunkte von dem Judenthume aus auch dem Christenthume zu Theil geworden und nur die eigenthümliche Gestaltung, die sie in beiden angenommen und die sich hier im Korane wiederfindet, macht sie entweder als Sprössling des einen oder des andern kennbar, und deshalb muss auf diese unser vorzügliches Augenmerk gehn. — Dieses Alles nun zur Entkräftung des Einwurfs, dass in der folgenden Auseinandersetzung man von den Hauptdogmen weniger gewahr werde, da eben die Aufzählung dieser unserem Zwecke fremd ist.

Einer jeden positiven Religion, die ein wirksames Eingreifen der Gottheit voraussetzen muss, Anfangspunkt ist die Schöpfung und diese nimmt Mohammed ganz biblisch an, dass Gott in sechs Tagen Himmel und Erde und was darin ist, erschaffen habe, (vgl. z. B. X, 3. XI, 9. L, 37. LVII, 4), obgleich er an einer Stelle etwas abweichend die Erde in zwei Tagen, ihre Berge, sowie der aus ihr sprossenden Nahrungsmittel in vier Tagen und die Himmel mit ihrer Eintheilung in wieder zwei Tagen entstehen lässt (XLI, 8 — 11). Jedoch ist diese Stelle weiter nichts als ein dichterischer Anflug, zeigt freilich wieder, wie wenig er von der

Bibel wusste, indem ihm weiter nichts mitgetheilt worden als überhaupt, dass die Schöpfung in sechs Tagen vollbracht worden sei, ohne dass er im Einzelnen die Werke der Schöpfungstage gekannt hätte. — Dass er den siebenten Tag سَبْت nennt, seine Feier aber nicht anerkennt, ist schon im ersten Stücke (S. 52) bemerkt; es bleibt hier noch hinzuzufügen, dass auf die jüd. Ansicht, Gott habe am siebenten Tage geruht, was von Mohammed als ein wirkliches Ausruhen von einer schweren Arbeit wegen Müdigkeit aufgefasst wird, angespielt und sie zugleich abgewiesen zu sein scheint L, 37, wo nachdem gesagt ist, Gott habe Alles in sechs Tagen erschaffen, hinzugefügt wird: „und es hat uns keine Müdigkeit ergriffen“, wozu Dschelaal Eddin (bei Maraccius): نزل ردّا على اليهود فى قولهم ان الله استراح يوم السبت واُنتفاء التعب عنه „Dies wurde offenbart, als Antwort den Juden, die da sagten: Gott hat ausgeruht am Sabbathe; deshalb wird die Müdigkeit von ihm entfernet“, was ungefähr ebenso bei Elpherar, doch nicht so deutlich, sich findet. — Die Anzahl der Himmel, die als mehrere schon durch den bibl. Ausdruck שְׁמֵי שָׁמַיִם bezeichnet wurden, wurden ihm aber wohl von den Juden überliefert, und ihre Ansicht von sieben Himmeln, welche durch die verschiedenen Namen, die vom Himmel angegeben sind, herrührt, ging auch auf ihn über. (Chagiga 12, 2) שִׁבְעָה רְקִיעִין הֵן וִילוֹן רָקִיעַ שְׁחָקִים זְבוּל מָעוֹן מָכוֹן עֲרָבוֹת „es giebt sieben Himmel“, deren einzelne

Namen dann angeführt werden und welche alle in der Schrift sich finden ausser dem ersten aus dem lat. velum entlehnten וִילוֹן, der aber für ihn bei den Taldmudisten, die den Himmel gleichsam als den Vorhang, der vor Gottes Herrlichkeit gezogen sei, betrachteten, ein sehr gewichtiger Namen ist (ganz ebenso Midrasch zu den Psalmen am Anfang des 114ten Ps.). Hiermit vgl. man z. B. Koran II, 27. XVII, 46. 88. XLI, 11. LXV, 12. LXVII, 3. LXXI, 14, wo er sie سَبْعَ ٱلسَّمَوَاتِ oder ٱلسَّمَوَاتِ ٱلسَّبْعُ nennt, einmal سَبْعٌ شِدَادٌ sieben Festen, LXXVIII, 12 und endlich auch سَبْعَ طَرَائِقَ sieben Wege, XXIII, 17, sowie sich der Talmud zuweilen ausdrückt שְׁבִילֵי דְרָקִיעַ. — Während der Schöpfung aber كَانَ عَرْشُهُ عَلَى ٱلْمَاءِ „war sein Thron auf dem Wasser“ (XI, 9), vgl. I M. I, 2, wozu Raschi: כִּסֵּא כָבוֹד עוֹמֵד בָּאֲוִיר וּמְרַחֵף עַל פְּנֵי הַמַּיִם בְּרוּחַ פִּיו שֶׁל הַקָּדוֹשׁ בָּרוּךְ הוּא „der herrliche Thron“ (ٱلْعَرْشِ ٱلْعَظِيمِ, XXIII, 88. XXVII, 26. ٱلْكَرِيمِ. I, XXIII, 117. ٱلْمَجِيدِ. I, LXXXV, 15) stand in der Luft und schwebte über dem Wasser durch den Befehl Gottes“, was noch deutlicher von Elpherar ausgesprochen wird: وكان ذلك الماء على متن الريح „und dieses Wasser war in der Mitte der Luft“.

Ein zweiter Angelpunkt eines jeden Offenbarungsglaubens ist die Vergeltung nach dem Tode, denn indem durch die Thatsache der Schöpfung die Allmacht Gottes dargethan wird, so muss durch

jene sein Wille, dass die offenbarten Gesetze auch erfüllt werden sollen, kund gethan werden. Nun hat sich im Judenthume dieses zu der Oertlichkeit von Paradies und Hölle ausgebildet, und beide Begriffe sind, wie schon im ersten Stücke (S. 45 ff.) gezeigt worden, in den Islam übergegangen. Diese Oertlichkeit, wenn sie anfangs bloss Symbol war, bloss Verkörperlichung der geistigen Idee, wurde später starr, und es erging ihr wie einem jeden geistigen Symbole, sie wurde für die Sache selbst genommen, die Orte wurden genauer bezeichnet. So heisst es: עוֹלָם אֶחָד מִשִּׁשִּׁים בְּגַן גַּן אֶחָד מִשִּׁשִּׁים בְּעֵדֶן „die Welt ist der sechzigste Theil des Gartens, der Garten der sechzigste Theil des Eden“ (Taanith 10, 1. vgl. auch Pesachim 94). Mohammed weiss ein Aehnliches zu sagen: عَرْضُهَا ٱلسَّمَوَاتُ وَٱلْأَرْضُ „seine (des Gartens) Breite ist Himmel und Erde“ III, 172.

Sowie aber überhaupt die Furcht weitgestreckter hervortritt als die Hoffnung, da auch für ein Gemüth, das der rein religiöse Sinn nicht zum frommen Handeln antreibt, die Furcht vor grausenhafter Verdammniss weit wirksamer ist als die Hoffnung einer ewigen Seligkeit: so erfreut sich auch die Hölle einer weit ausführlicheren und ins Einzelne gehenderen Beschreibung. So werden sieben Höllen, die auch zugleich als Stufen der Bestrafung gelten, gedacht, welche sich wieder aus den sieben verschiedenen Namen gebildet haben, die im Talmud (Erubin 19, 1) so angeführt werden: שְׁאוֹל וַאֲבַדּוֹן וּבְאֵר שַׁחַת וּבוֹר שָׁאוֹן וְטִיט הַיָּוֵן וְצַלְמָוֶת וְאֶרֶץ תַּחְתִּית welche Namen

ausser dem letzten, אֶרֶץ תַּחְתִּית, unterirdisches Reich, der aber offenbar wegen des Uebergewichtes der von den Römern überkommenen Zeitbegriffe aufgenommen werden musste, biblisch sind. Diese bildeten sich nun später zu sieben Höllen aus, sowie im Midrasch zu den Psalmen am Ende des 11ten שִׁבְעָה בָּתֵּי דִירוֹת לָרְשָׁעִים בַּגֵּיהִנֹּם „sieben Wohnungen sind den Frevlern in der Höllen", wo dann die obengenannten Bezeichnungen mit einiger Abweichnung angeführt werden; so heisst es auch, durch den siebenmaligen überflüssigen Ausruf des Wortes בְּנִי (2 S. 19, 1 und 5) habe David den Absalom aus den שִׁבְעָה מְדוֹרֵי גֵיהִנֹּם „sieben Wohnungen der Hölle", heraufgebracht (Sota 10); שִׁבְעָה פִּתְחִין אִנּוּן לְגֵיהִנֹּם die Hölle hat sieben Pforten" (Sohar II, S. 150). Mohammed bleibt nicht zurück: لَهَا سَبْعَةُ أَبْوَابٍ لِكُلِّ بَابٍ مِنْهُمْ جُزْءٌ مَقْسُومٌ „sie (die Hölle) hat sieben Pforten, einer jeden von ihnen ist ein bestimmter Antheil zuerkannt" (XV, 44). — An dem Eingange der Hölle befindet sich ein Baum; שְׁתֵּי תְמָרוֹת יֵשׁ בְּגֵי בֶן הִנֹּם וְעָלָה עָשָׁן מִבֵּינֵיהֶם וְזוֹ הִיא פִּתְחָהּ שֶׁל גֵּיהִנֹּם „zwei Dattelpalmen giebt es im Thale Ben Hinnom, zwischen welchen Rauch hervorgeht, und dies ist der Eingang der Hölle" (Sukkhah 32); Mohammed aber kennt einen Höllenbaum, der den Frevlern als Speise dient, شَجَرَةُ الزَّقُّومِ benannt, von dem er ungemein viel zu erzählen weiss XXXVII, 60 ff. XLIV, 43 ff. Bei einer so bestimmt ausgeprägten Individualität war der Schritt bis zu einer Personification, die bei den Rabbinen mit שַׂר שֶׁל גֵּיהִנֹּם

„Höllenfürst“, im Korane aber schlechtweg auch mit جهنّم ausgedrückt wird, nicht fern. So heisst es in einem dem R. Akiba untergeschobnen Buche Othioth Derabbi Akiba, 8, 1. מִנַּיִן שֶׁשָּׂרָהּ שֶׁל גֵּיהִנֹּם אוֹמֵר בְּכָל יוֹם וָיוֹם תֵּן לִי מַאֲכָל כְּדֵי סִפּוּק שֶׁנֶּאֱמַר לָכֵן הִרְחִיבָה שְׁאוֹל נַפְשָׁהּ וּפָעֲרָה פִיהָ לִבְלִי חֹק וְיָרַד הֲדָרָהּ וַהֲמוֹנָהּ וּשְׁאוֹנָהּ וְעָלֵז בָּהּ „Dass der Höllenfürst täglich sagt: gieb mir Speise zur Genüge! geht aus Jes. 5, 14 hervor.“ Ganz ähnlich Mohammed: يَوْمَ نَقُولُ لِجَهَنَّمَ هَلِ ٱمْتَلَأْتِ وَتَقُولُ هَلْ مِنْ مَزِيدٍ „Einst werden wir zur Hölle sagen: bist Du gefüllt? sie aber sagt: ist noch Zuschuss da?“ (Kor. L, 29).

Indem nun so die Begriffe von Paradies und Hölle immer bestimmter ausgeprägt wurden und sie nicht mehr bloss allgemeine Namen für Belohnung und Bestrafung waren, musste auch für solche, denen vermöge ihrer Handlungsweise weder der eine noch der andre Ort angewiesen werden konnte, ein dritter ausgemittelt werden und dieser fand sich leicht. Während nämlich die צַדִּיקִים, Frommen, im Paradiese, die רְשָׁעִים, in der Hölle ihren Sitz hatten, so waren die בֵּינוֹנִים, die zwischen jenen Beiden in der Mitte Stehenden, auch im Zwischenraume zwischen Paradies und Hölle, von welchen es heisst im Midrasch zu Pred. 7, 14: כַּמָּה רֶוַח בֵּינֵיהֶם רַבִּי יוֹחָנָן אָמַר כֹּתֶל רַבִּי אַחָא אָמַר טֶפַח וְרַבָּנָן אָמְרֵי שְׁתֵּיהֶן שָׁווֹת כְּדֵי שֶׁיְּהוּ מְצִיצוֹת מִזּוֹ לְזוֹ „wieviel Zwischenraum ist zwischen Beiden (Paradies und Hölle)? R. Jochanan sagt: eine Wand, R. Acha: eine Spanne, die übrigen Lehrer aber halten dafür, beide seien gerade neben einander, damit man von dem einen

Orte in den andern sehen könne." Die hier bloss angedeutete Idee wird recht dichterisch in dem Koran ausgeführt VII, 44: وَبَيْنَهُمَا حِجَابٌ وَعَلَى ٱلْأَعْرَافِ رِجَالٌ „zwischen ihnen ist ein Vorhang und auf der Zwischenmauer sind Leute*), diese rufen den Bewohnern des Paradieses zu; Friede sei über Euch: können aber ungeachtet ihres Wunsches nicht zu ihnen gelangen. (45) Wenden sie (die Zwischenmänner, nicht wie Wahl und A.) sich aber auf die andere Seite zu den Höllebewohnern, so freuen sie

---

*) Hierzu Elpherar: هم قوم استوت حسناتهم وسيآتهم وقصرت بهم سياتهم عن الجنة وتجوزت بهم حسناتهم عن النار فوقفوا هناك حتى يقضى الله فيهم ما يشاء „diese sind diejenigen, deren gute und schlechte Handlungen gleich sind, sodass diese sie des Paradieses unfähig machen, jene sie vor der Hölle bewahren; deshalb bleiben sie hier stehen, bis Gott über sie nach seinem Willen bestimmt", und später, wo er unsere Erklärung des V. 45 in einer langen Ueberlieferungsreihe anführt: ومن استوت حسناته وسيآته كان من اصحاب الاعراف فوقفوا على الصراط ثم عرفوا اهل الجنة واهل النار فاذا راوا اهل الجنة نادوا سلام عليكم واذا صرفوا ابصارهم الى اصحاب النار . . . . „Die, deren gute und schlechte Handlungen gleich sind, sind Zwischenmänner und stehen auf dem Wege. Da werden sie die Besitzer des Paradieses und die der Hölle gewahr; sehen sie nun die Bewohner des Paradieses, so rufen sie: Friede über euch!, wenden sie aber ihre Blicke zu den Besitzern der Hölle u. s. w.

sich, nicht bei ihnen zu sein, (46 und 47) und zeigen ihnen das Thörichte ihres irdischen Wandels und Hoffens.“ Interessant ist eine Vergleichung dieser Ansicht über die dreifach verschiedene Behandlung der Verstorbenen mit der sehr ähnlichen platonischen im Phädon, Cap. 62, p. 112 und 113.

Sowohl die Köstlichkeit des ewigen Lebens als das Bild, unter dem die Schwierigkeit, dessen theilhaft zu werden, ausgedrückt wird, ist dem Korane mit dem Judenthume gemein. יָפָה שָׁעָה אַחַת שֶׁל קוֹרַת רוּחַ בָּעוֹלָם הַבָּא מִכָּל חַיֵּי הָעוֹלָם הַזֶּה „eine Stunde der Wonne in jener Welt ist besser als alles Leben in dieser Welt“ (Mischnah Aboth IV, 17) und hiermit verglichen Kor. IX, 38. XIII, 26: وَمَا ٱلْحَيَوٰةُ ٱلدُّنْيَا فِى ٱلْآخِرَةِ إِلَّا مَتَاعٌ „und was ist dieses Leben im Vergleiche zu jenem anders als vorübergehende Ergötzlichkeit?“ Für letzteres dient die Vergleichung des rabbinischen Bildes כְּמָא דְמַעֲיֵל פִּילָא בְּקָפָא דְמַחְטָא „wie ein Elephant in ein Nadelöhr eingeht“ mit der Stelle VII, 38: حَتَّىٰ يَلِجَ ٱلْجَمَلُ فِى سَمِّ ٱلْخِيَاطِ „bis das Kameel in ein Nadelöhr eingeht“, welches letztere freilich eher aus dem Christenthume (Math. 19, 24. Marc. 10,25. Luc. 18. 24) entlehnt zu sein scheint, theils wegen der grösseren Uebereinstimmung, indem in den Evangelien auch das Kameel zum Bilde gebraucht wird, theils wegen des häufigeren Vorkommens in demselben, hier aber doch angeführt zu werden verdient, weil eben durch den talm. Ausdruck der Zweifel, ob in den Evangelien κάμιλος od. κάμηλος in

dessen Bedeutung zu nehmen, ebenso im Korane ٱلْجُمَّلُ zu lesen und mit dickem Schifftau zu übersetzen sei, völlig gehoben wird.

Bei dem reinen Begriffe der Unsterblichkeit, dass nämlich das Leben der Seele niemals aufhört, bedarf es natürlich keiner bestimmten Zeitangabe, wenn die Vergeltung stattfinden sollte, und so stellt es sich auch in vielen, ja den meisten talmudischen Stellen dar, dass ein עוֹלָם הַבָּא, eine künftige Welt sei, in welcher alles Irdische abgestreift ist und die frommen Seelen נֶהֱנִין מִזִּיו הַשְּׁכִינָה den Glanz der göttlichen Gegenwart geniessen, und auch von dieser Ansicht finden sich Anklänge im Korane; so heisst eine Seele LXXV, 23 إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ „ihren Herrn anblickend“, an einem andern Orte (LXXXIX, 27 ff ist der Zustand einer völlig ruhigen Seele (مُطْمَئِنَّةٌ) schön beschrieben. Jedoch war diese geistige Ansicht nicht ganz durchgedrungen, vielmehr fand sich neben dem reinem Begriffe eines (geistigen) Fortlebens der (körperlich) Gestorbenen*) auch noch der der תְּחִיַּת הַמֵּתִים, der Belebung der Todten, so dass also der Mensch, solange sein todter Zustand fortdauert, keine Vergeltung erhalten kann, und die Zeit der Belebung also die Gerichtszeit, der יוֹם הַדִּין,

*) So z. B. der rabb. Satz: צַדִּיקִים אֲפִלּוּ בְּמִיתָתָם קְרוּיִם חַיִּים „die Frommen heissen auch in ihrem Tode Lebendige; auch der Koran (II, 149. III, 163) gebietet die im heiligen Kriege Gefallenen nicht أَمْوَاتٌ Todte, sondern أَحْيَاءٌ Lebendige zu nennen.

war. Daher sind diese beiden, an und für sich betrachtet, verschiedenen Begriffe der Auferstehung und des Gerichtstages sowohl im Judenthume als vorzüglich im Islame (vgl. z. B. XXVI, 87 und 88) streng verbunden. Im Judenthume ist eine dritte Periode, die Herankunft eines Messias, auch nicht leicht von diesen zwei früheren zu sondern. — Natürlich musste also diese Zeit, die zwei so wichtige Begebenheiten hervorbringen sollte, Auferstehung und Weltgericht, durch furchtbare Erscheinungen sich ankündigen. Im Judenthume finden sich solche Aussprüche bloss von der dritten, mit den beiden andern zusammenfliessenden am meisten irdischen Periode des Messias; im Islame hingegen ist Alles dem jüngsten Tage beigelegt. Der mit dem Talmud ähnlichste Ausspruch ist der in der Sura 41 u. 141, dass nämlich die Wissenschaft schwinde, Unwissenheit wurzle, Weintrinken und Buhlerei zunehme. Hiermit vergl. man die Stelle Sanhedrin 97: דּוֹר שֶׁבֶּן דָּוִד בָּא תַּלְמִידֵי חֲכָמִים מִתְמַעֲטִים בֵּית הַוַּעַד יִהְיֶה לִזְנוּת „die Zeit, in welcher David's Sohn kömmt, nehmen die Gelehrten ab, der Ort gelehrter Zusammenkünfte dient zum Buhlen.“ Die Beschreibungen im Korane selbst beziehen sich mehr auf ihn selbst und erinnern an viele Stellen der heil. Schrift, wo auch von künftigen Tagen geredet wird, da die Welt sich vor Gott beugen wird, die Himmel werden zusammengerollt (XXI, 104. XXXIX 67) וְנָגֹלּוּ כַסֵּפֶר הַשָּׁמָיִם Jes. 34, 4., gehen im Rauch auf, XLIV, 9 ff., alle Städte gehen unter, XVII, 60, trunken werden die

Menschen sein und doch nicht trunken XXII, 2, vgl. שְׁכֻרַת וְלֹא מִיָּיִן vgl. ferner XXVII, 89 ff. XXXIX, 68 ff. LXIX, 13 ff. Noch ein sehr bestimmtes Zeichen, das in seiner Dunkelheit schon die Bibel berührt, und im Talmud, vorzüglich aber in späteren Schriften eine ausserordentliche Bildung erlangt hat, die Schlacht mit Gog, Fürsten von Magog, als Zeichen der Herankunft eines Messias, Ezech. 38 und 39, wofür aber bei den Rabbinen Gog und Magog als zwei Fürsten genannt werden —, dieses hat auch im Korane Wurzel geschlagen und zwar in seiner rabbinischen Gestalt als يَاجُوجُ وَمَاجُوجُ, XXI, 96, deren auch schon als Bewohner der Endländer der Erde XVIII, 93 gedacht wird.

Auch bei der Durchführung des Einzelnen finden sich in der Vergeltungsansicht sehr viele Aehnlichkeiten, die sich, vermöge der Einheit der jüdischen Ansicht und ihrer Ableitung aus Stellen der Schrift, als Entlehnungen aus dem Judenthume kund geben. So sollen nach dem Talmud die Glieder des Menschen selbst wider ihn zeugen: אַף אֵיבָרָיו שֶׁל אָדָם מְעִידִים בּוֹ שֶׁנֶּ׳ וְאַתֶּם עֵדַי נְאֻםה׳ „Auch des Menschen Glieder zeugen wider ihn, denn so heisst es (Jes. 43, 12) ihr selbst seid meine Zeugen spricht der Herr“ (Chagiga 16. Thaanith 11). Vergleiche hiermit Kor. XXIV 24; يَوْمَ تَشْهَدُ عَلَيْهِمْ أَلْسِنَتُهُمْ وَأَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ „Am Tage da wider sie zeugen ihre Zungen, Hände und Füsse das, was sie gethan“; so auch XXXVI, 65 und XLI, 19. — Der Gerichts-

tag erhält auch hierdurch ein grösseres Gewicht, dass nicht bloss einzelne Menschen und Völker an ihm erscheinen, sondern auch die von den Völkern als Götter verehrten Wesen, die nun mit ihre Strafe erhalten. אין לך כל אומה ואומה שהיא לוקה שאין אלהיה לוקין עמה שנ׳ ובכל אלהי מצרים אעשה שפטים „So oft ein Volk (wegen Götzendienstes) seine Strafe erhält, so werden auch die von ihm als Götter verehrten Wesen bestraft, denn so heisst es (2 M. 12, 12): gegen die Götter Egyptens werde ich Strafgerichte üben." (Sukkah 29). Dass nun dieser allgemeine Satz auch seine Anwendung auf die Strafen des jüngsten Tages leidet, ist zwar nicht ausdrücklich gesagt, ist aber sehr annehmbar. Mohammed drückt sich hierüber deutlicher aus: إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ ٱللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ „Ihr und was ihr neben Gott verehret, ist Antheil der Hölle" XXI, 98.

Dass aber überhaupt die Vergeltung gänzlich dem Zustande nach dem Tode überlassen bleibe, und im Gegentheile das einzelne Verdienst, das ein Frevler sich erworben habe, auf dieser Welt belohnt werde, damit hierdurch dem richterlichen Gange in jener Welt kein Hinderniss in den Weg gelegt werde, so auch umgekehrt bei den Frommen, eine Ansicht die vorzüglich den Lauf der Schicksale auf der Erde, die so oft wider Verdienstlichkeit und Schlechtigkeit der Menschen auszufallen scheinen, erklären sollte — diese ist mit dem Judenthume wie mit dem Islame eng verwebt. למה צדיקים נמשלים בעולם הזה לאילן שכלו

עֹמֵד בִּמְקוֹם טָהֳרָה וְנוֹפוֹ נוֹטֶה לִמְקוֹם טֻמְאָה נִקְצַץ נוֹפוֹ נִמְצָא כֻּלּוֹ
עוֹמֵד בְּמָקוֹם טָהוֹר כָּךְ הַקָּ"בָּ"ה מֵבִיא יִסּוּרִים עַל צַדִּיקִים בָּעוה"ז כְּדֵי
שֶׁיִּירְשׁוּ הָעוֹלָם הַבָּא שֶׁנֶּ׳ וְהָיָה רֵאשִׁיתְךָ מִצְעָר וְאַחֲרִיתְךָ יִשְׂגֶּא מְאֹד
וּלְמָה רְשָׁעִים דּוֹמִים בָּעוה"ז לְאִילָן שֶׁכֻּלּוֹ עוֹמֵד בִּמְקוֹם טֻמְאָה וְנוֹפוֹ
נוֹטֶה לִמְקוֹם טָהֳרָה נִקְצַץ נוֹפוֹ כֻּלּוֹ עוֹמֵד בִּמְקוֹם טֻמְאָה כָּךְ הַקָּ"בָּ"ה
מַשְׁפִּיעַ לָהֶם טוֹבָה בָּעוה"ז כְּדֵי לְטָרְדָן וּלְהוֹרִישָׁן לַמַּדְרֵגָה הַתַּחְתּוֹנָה
שֶׁל גֵּיהִנֹּם שֶׁנֶּ׳ יֵשׁ דֶּרֶךְ יָשָׁר לִפְנֵי אִישׁ וְאַחֲרִיתָהּ דַּרְכֵי מָוֶת „Wozu sind die Frommen auf dieser Welt vergleichbar? Einem Baume, der ganz auf reinem Orte steht, nur neigt sich ein Zweig zu einem unreinen hin, ist dieser abgeschnitten, so steht er ganz rein da: so schickt auch Gott den Frommen Schmerzen zu auf dieser Welt, damit sie die künftige in Besitz nehmen, sowie es heisst: Dein Anfang wird klein sein, doch dein Ende sehr gross (Hiob 8, 7); die Frevler gleichen einem Baume, der ganz auf unreinem Orte steht, nur neigt ein Zweig sich nach einem reinen zu, wird der Zweig abgeschnitten, so steht er ganz unrein da: so lässt es Gott den Frevlern wohlergehen, um sie in die unterste Stufe der Hölle zu versenken, wie es heisst: mancher Weg ist vor dem Manne gut, doch hinten ist er Todespfad (Spw. 14, 9“ Kidduschin 40, 1, vgl. Derech Erez Sutta Ende des 9ten Cap. Aboth des R. Nathan Ende des 9ten Cap. Erubin 26, 2 u. die Targumim und Erklärer zu 5 M. 7, 10). Dieselbe Ansicht spricht Mohammed an vielen Stellen aus, nur dass er sich auf den letzten Theil, der sich auf das Glück der Frevler bezieht, beschränkte, theils weil er selbst viel zu sinnlich dachte, als dass er sich wahres Glück eines Frommen denken konnte ohne irdische Güter, theils

weil dadurch seine Lehre bei seinen auf einer sehr niedrigen Stufe stehenden Zeitgenossen an Annehmbarkeit verloren hätte. So III, 172: إِنَّمَا نُمْلِي لَهُمْ لِيَزْدَادُوا إِثْمًا „wir gaben ihnen bloss deshalb Fülle an Gütern, damit sie an Schuld zunehmen" so auch IX, 55. 86*) XXXI, 23. — Doch findet sich wohl auch die zweite Ansicht zuweilen bei den Arabern, so z. B. bei Elpherar zu XII, 24: وقيل انهم ابتلاهم بالذنوب لينفرد بالطهارة والعزة يوم القيامة على انكسار المعصية „Man sagt, dass die Frommen daselbst mit Strafe versucht würden, damit der Tag der Auferstehung ganz in Klarheit und Kraft da sei, indem die Widerspenstigkeit schon gesühnt ist".

Eine nähere Angabe der Zeit des Gerichtstages vermied er natürlich, so sehr er auch gedrängt wurde, sich entschuldigend wiederum mit dem jüd. Satze, bei Gott seien tausend Jahre einem Tage gleich (Ps. 90, 4), was seines dichterischen Schmuckes

---

*) An beiden Stellen sind offenbar die Worte: فِي (ٱلْحَيَوٰةِ) ٱلدُّنْيَا mit أَوْلَادُهُمْ und nicht mit dem unmittelbar Vorhergehenden zu verbinden; so auch Elpherar zu IX, 55: قال المجاهد وقتادة فى الاية تقديم وتاخير تقديرها ولا تعجبك اموالهم ولا اولادهم فى الحيوة الدنيا انما يريد الله ليعذبهم بها فى الاخرة „Modschahid und Kethada sagen, es sei in diesem V. eine Vorsetzung, indem es heissen soll: möge Dich nicht in Erstaunen setzen ihre Güter und nicht ihre Kinder in dieser Welt, denn Gott will hierdurch sie nur strafen in jener.

entkleidet von den Rabbinen in seiner Nacktheit angenommen wurde; vgl. z. B. Sanhed. 96, 2 und den gegen diese Auffassung polemisirenden Ben Esra in der Vorrede zu seinem Commentare über den Pentateuch. إِنَّ يَوْمًا عِنْدَ رَبِّكَ كَأَلْفِ سَنَةٍ مِمَّا تَعُدُّونَ „denn ein Tag bei deinem Herrn ist gleich 1000 Jahren von dem, was ihr zählet“ XXII, 46, welche Zeitbestimmung ähnlich vorkömmt XXXII, 4.

Wie nun schon oben gezeigt worden, bildete sich neben und mit der Feststellung eines Gerichtstages auch die Ansicht von Belebung der Todten, Auferstehung, aus, und um so eher, da sie an Ausdrücken der Schrift eine Stütze fand, wie z. B. das von Ezechiel 37, 13. ausgesprochene בִּפְתְחִי אֶת קִבְרוֹתֵיכֶם (بُعْثِرَ مَا فِي ٱلْقُبُورِ Kor. C. 9) und andere zum Theil auf die bildliche Wiederbelebung des todten Israellandes zu beziehende Stellen, und von ihr nun heisst es, dass sie eine solche Grundlehre des jüd. Glaubens sei, dass die Aussage, sie gehöre nicht zum Gesetze, den Ausschluss vom ewigen Leben nach sich ziehe (Mischna Sanhedrin X, 1). Auch der Koran ist nun fast ganz neben der Gotteseinheitslehre auf sie gegründet, und es giebt wohl keine Seite in ihm, in der sie nicht erwähnt ist. Hier also eine Nachweisung unternehmen, wäre eben so leicht als unnütz und am Ende noch sogar unserem Zwecke nicht förderlich, da auch das Christenthum diese Ansicht aus dem Judenthume übernommen hat, wie die Bemühung Jesus in Wider-

legung der Sadducäer beweiset. Nur ein Punkt verdient besondere Erwähnung, weil er theils eine aus dem Judenthume entlehnte Einzelheit enthält, theils den niederen Zustand der Reflexion in jener Zeit beurkundet. Sobald nämlich nicht mehr von einer blossen Seelenfortdauer die Rede ist, sondern auch die Wiedererstehung des Körpers angenommen, die Seele ohne ihren Körper nicht aber als dieselbe Person betrachtet wird, so muss dem gewöhnlichen Verstande natürlich sogleich die Frage kommen, wie denn dieser Körper, den man verwesen gesehen, wieder erstehen könne, sodass dieselbe Persönlichkeit wieder zum Vorschein komme. Weder die Seele noch der Körper ist die Person, sondern ihre Verbindung; nun ist ein Theil ihrer Verbindung aufgelöst, es kann freilich ein andrer Körper dieser Seele beigegeben werden; dadurch kömmt aber nicht der früher Verstorbene wieder, sondern ein neuer Mensch, eine andere Persönlichkeit, ein anderes Bewusstsein tritt ins Dasein. Diese Frage, dunkel geahnet, drängt sich sogleich auf und kann bloss abgewiesen werden durch die Nachweisung, dass wohl dieselbe Persönlichkeit wieder hervortreten könne. Statt dessen begnügt sich Mohammed mit dem auch zuweilen im Talmud gebrauchten Gleichnisse von der Verjüngung der vertrockneten Erde durch befruchtenden Regen. Freilich konnte er damit auch den gemeinen Menschenverstand nicht zum Schweigen bringen, sodass er an vielen Stellen darauf zurückzukommen genöthigt ist: VI,

95. XXX, 49. XXXVI, 33. XLI, 39. XLIII, 10 u. a. m. Auch die Juden suchten diese Aehnlichkeit hervorzuheben; so rückten sie den Lobspruch מוֹרִיד הַגֶּשֶׁם „der den Regen herabsendet“ in den von der Auferstehung handelnden zweiten Segensspruch ein (Thaanith am Anfange). So soll auch Sanhed. 90, 2 und Khethubhoth 111, 2 erledigt werden, dass die Frommen selbst in ihren Kleidern auferstehen (was allerdings nicht wunderbarer ist als in ihren Körpern) durch das Gleichniss des Weizens, der ja ohne Hülle in die Erde gelegt werde, mit sehr vielen Hüllen aber derselben wieder entsprosse, ganz ähnlich der Stelle VI, 95. Auch diese Ansicht ist dem Islam nicht fremd; so lautet ein Ausspruch, der auf Moh. zurückgeführt wird: ان الميت يبعث فى ثيابه التى يموت فيها „dass der Todte erweckt werde in seinen Gewändern, in welchen er gestorben“. (Poc. notae misc. cap. 7 p. 271).

Dass nun vom Standpunkte der offenbarten Religion der Glauben an die Möglichkeit der Offenbarung fest steht, bedarf natürlich keiner Nachweisung, und hierin ist auch bei allen offenbarten Religionen die Ansicht gleich; wohl aber kann sich Verschiedenheit finden darin, wie man sich die Offenbarung zu denken habe, und hier erkennt man wieder, dass Mohammed seine Ansicht dem Judenthume entlehnt habe, natürlich mit Modification.

כָּל הַנְּבִיאִים רָאוּ בְּאִסְפַּקְלַרְיָא שֶׁאֵינָהּ מְאִירָה מֹשֶׁה בְּאִסְפַּקְלַרְיָא הַמְּאִירָה „Alle Propheten sahen durch einen dunkeln,

Moses durch einen hellen Spiegel" (Jebamoth 49), Kor. XLII, 50: وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ ٱللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَآءِ حِجَابٍ „Nicht war einem Menschen vergönnt, dass Gott ihn anredete, ausser entweder durch ein Gesicht oder hinter einem Vorhange" *) — Nun fügt Mohammed hinzu: أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ مَا يَشَآءُ „oder er sendet einen Gesandten (Engel), dass er anzeige mit seiner Erlaubniss, was er will." Dieser Gesandte ist der رُوحُ قُدُسٍ רוּחַ הַקֹּדֶשׁ τό πνεῦμα ἅγιον oder auch schlechtweg رُوحٌ (LXXVIII, 38. XCVII,

*) Die Commentare geben diesen V. als eine Bestreitung des Vorzugs Moses' an; so berichtet Elpherar: وذلك ان اليهود قالوا للنبى صلعم الله اتكلم الله وتنظر اليه ان كنت نبيا كما كلمه موسى ونظر اليه فقال لم ينظر موسى الى الله عز وجل فانزل الله عز وجل وما كان لبشر ان يكلمه الله الا وحيا اليه فى المنام او بالالهام او من وراء حجاب يسمعه كلامه ولا يراه كما كلم موسى عليه السلام „Die Juden nämlich sagten zu Mohammed: bei Gott! sprichst du mit Gott und siehst du ihn, wenn du ein Prophet bist, wie Moses mit ihm gesprochen und ihn gesehen? Da sagte er: Moses hat Gott nicht gesehen. Und hierauf kam dann dieser V. „Nicht war es einem Menschen vergönnt, dass Gott ihn anredete, ausser durch ein Gedicht im Traume oder durch übernatürliche Eingebung, oder hinter einem Vorhange hervor, so dass man seine Stimme hört, ihn aber nicht sieht, wie er auch zu Moses gesprochen."

4) vgl. z. B. יֵצֵא הָרוּחַ 1 K. 22, 21. Dieser heilige Geist aber ist den arabischen Erklärern Gabriel, was dem Judenthume auch nicht ganz fremd ist, so fassen die Erklärer die Worte רוּחַ פִּסְקָנִית „der bestimmt aussprechende Geist" (Sanhedrin 44) auch als Gabriel auf. Ein Ausspruch von Mohammed selbst Kor. XVII, 87, der seine volle Erklärung durch Sunna 52 erhält, ist weit treffender: وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ ٱلرُّوحِ قُلِ ٱلرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّى „sie werden dich fragen: wer ist der Geist? sprich: der Geist (geht) aus dem Gebote des Herrn (hervor)".

Hiermit eng verwandt ist die Engelslehre, die auch in der Schrift ihre Anfangspunkte zeigt, aber doch als vorzüglich durch Parsenthum ausgebildet in der späteren Zeit erscheinet. In ihrer Beschreibung ist Mohammed unerschöpflich, und gleich ihm die späteren Juden in sehr vielen Gebeten des Versöhnungstages, die ziemlich späten Ursprungs sind. Man vgl. Kor. XXXV, 1. XXXVII, 1 ff. XL, 7 ff. LXXVII, 1 ff. LXXIX, 1 ff. Besondere Erwähnung des Würgengels, מַלְאַךְ הַמָּוֶת مَلَكُ ٱلْمَوْتِ geschieht XXXII, 11.

Während die Engel als rein geistige Wesen, die zur Vollziehung der Befehle Gottes dienen, gedacht werden, erfand man auch noch eine andere Mittelklasse zwischen Menschen und dem reinsten Geiste, nämlich gemischte Geister, die aus Feuer geschaffen (XV, 27), höhere Geisteskraft besitzen, aber grösstentheils dem Bösen hingeneigt

sind, שֵׁדִים, جِنّ, Dämonen, die im Arab. noch eine Masse andrer Namen haben. Von ihnen lässt sich der Talmud so vernehmen: שִׁשָּׁה דְבָרִים נֶאֶמְרוּ בַּשֵּׁדִים שְׁלֹשָׁה כְּמַלְאֲכֵי הַשָּׁרֵת וּשְׁלֹשָׁה כִּבְנֵי אָדָם שְׁלֹשָׁה כְּמַלְאֲכֵי הַשָּׁרֵת יֵשׁ לָהֶם כְּנָפַיִם וְטָסִין מִסּוֹף הָעוֹלָם וְעַד סוֹפוֹ וְיוֹדְעִין מַה שֶּׁעָתִיד לִהְיוֹת יוֹדְעִין סָלְקָא דַעְתָּךְ אֶלָּא שׁוֹמְעִין מֵאֲחוֹרֵי הַפַּרְגּוֹד וּשְׁלֹשָׁה כִּבְנֵי אָדָם אוֹכְלִין וְשׁוֹתִין פָּרִין וְרָבִין וּמֵתִין „Sechs Dinge werden von den Dämonen ausgesagt, deren drei bei den Engeln, drei bei den Menschen sich finden. Wie die Engel haben sie Flügel, können von einem Ende der Welt bis zum andern schweben (sind an keinen Raum gebunden) und können das Zukünftige voraus wissen! Sie sollten das Zukünftige voraus wissen? Nein! aber sie horchen hinter dem Vorhange. Die drei menschlichen Eigenschaften sind: sie essen und trinken, treiben physische Liebe*) und sterben." (Chagiga 16, 1). Die mohammedanische Sage kann sich in deren Beschreibung gar nicht genug thun, obgleich im Koran bloss Andeutungen liegen. Dieser eine Punkt, dass sie am Himmelszelte horchen, dieser brachte ihnen im Koran (z. B. XV, 17. 34. XXXVIII, 78. LXXXI, 24) den Beinamen رَجِيم, gesteinigt, denn, sagen die Ausleger, die Engel, wenn sie ihr Horchen merken, werfen Steine auf sie (moh.

---

*) الجن قيل هم نوع من الملايكة وابليس ابو الجن فله ذرية ذكرت معه والملايكة لا ذرية لهم „Die Dschinnen sollen eine Gattung der Engel sein, und der Teufel ist ihr Vater; er hat also eine Nachkommenschaft, die mit ihm erwähnt wird, die (übrigen) Engel aber haben keine Nachkommen". Dschelal Eddin bei Maracc Prodr. II, 15.

Erklärung der Sternschüsse), um sie zu vertreiben. So heisst es auch ausdrücklich: وَجَعَلْنَاهَا رُجُومًا لِلشَّيَاطِينِ „wir haben sie (die Leuchten des Himmels) zu Steinigungen für die Dämonen gemacht, LXVII. 5, vgl. XXXVII, 7. Ausführlich handelt von ihnen die 72te Sure und sucht vorzüglich ihre Billigung der neuen Lehre darzustellen; dass sie dem Vortrage der Lehren beiwohnen, wird auch im Talmud behauptet: הַי דְּחֻקָא דְבֵי כַלָּה מִנַּיְהוּ הוּא „das Gedränge im Lehrhause entsteht von ihnen, den Dämonen (Berachoth), womit vorzüglich verglichen zu werden verdient LXXII, 19: „als der Knecht Gottes stand ihn anzubeten كَادُوا يَكُونُونَ عَلَيْهِ لِبَدًا hätten sie ihn fast überdrängt." — Freilich lässt sich hierbei dem grössten Theile der Dschinnenlehre nicht sowohl die Aufnahme aus dem Judenthume als die Entlehnung aus derselben trüben Quelle, aus der auch das damalige Judenthum diese Begriffe schöpfte, vorzüglich Parsenthum, behaupten; jedoch ist hierbei als bei einem Punkte, dessen Hauptquelle schwer zugänglich ist, auch die Nachweisung einer blossen Uebereinstimmung nicht ohne Nutzen.

In diesen vier Punkten nun, der Schöpfung, Vergeltung mit Einschluss des Gerichtstages und der Auferstehung, der Art und Weise der Offenbarung und der Geisterlehre finden sich Einzelheiten, bei denen wir genügende Gründe haben, ihre Entlehnung aus dem Judenthume anzunehmen. Die Vorsicht, unserem Thema zu Liebe nicht Allgemeines, theils dem

allgemein menschlichen religiösen Gefühle, theils allen offenbarten Religionen, theils wenigstens auch den andern zu Mohammeds Zeit bekannten religiösen Partheien Angehöriges als bloss dem Judenthume eigen darzustellen, gebot uns diese Grenzen abzustecken, und wir fanden vorzüglich im zweiten Punkte schon manches Interessante, so dass die Anforderungen nicht ganz unbefriedigt ausgehen mögen.

Wir wenden uns nun zu

B. Sittliche und gesetzliche Bestimmungen.

Dass bei einer offenbarten Religion alle einzelne Gebote Theile der Religion ausmachen und daher zwischen Religiösem und Sittlichem nicht so strenge zu scheiden sei, ist offenbar; wir haben daher unter A. gar nichts das Handeln Betreffende aufgenommen, wenn es auch unmittelbar aus den angeführten Glaubenspunkten fliessen sollte, um hier alle gebotenen Handlungen zusammenfassen zu können. Hieraus, dass jedes einzelne Gebot göttlich ist, entsteht nun auch leicht eine Collision, die durch eigene Ueberlegung nicht so leicht entschieden werden kann, da die Gebote in Hinsicht auf ihren Urheber alle gleich sind*), und es müssen daher

*) Dass dies auch wirklich arabische Ansicht ist, beweist Fekihat Elcholefa, 94: قال بعض اهل الافضال ان معاصى العبادَ ليس فيها صغيرة وانما كل ما يخالف الامر كبيرة

für solche Fälle auch Regeln aufgestellt werden. Deren finden sich wirlich: אָמַר לוֹ אָבִיו הִטַּמֵּא אוֹ אָמַר לוֹ אַל תַּחֲזִיר יָכוֹל יִשְׁמַע לוֹ תַּלְמוּד לוֹמַר אִישׁ אִמּוֹ וְאָבִיו תִּירָאוּ וְאֶת שַׁבְּתוֹתַי תִּשְׁמֹרוּ כֻּלְּכֶם חַיָּבִים בִּכְבוֹדִי „Sagt der Vater (zu seinem Sohne, wenn er Priester ist): verunreinige Dich! oder: gieb (das Gefundene dem Eigenthümer) nicht zurück, sollte er ihm wohl hierin gehorchen? Deshalb heisst es: Ein Jeder ehrfürchte Vater und Mutter, doch beobachtet meine Ruhetage (3 M. 19, 3), alle seid ihr m i c h zu ehren verpflichtet" (Jebhamoth 6). وَوَصَّيْنَا ٱلْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ حُسْنًا وَإِنْ جَاهَدَاكَ لِتُشْرِكَ بِي مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ فَلَا تُطِعْهُمَا „Wir haben dem Menschen Schönes gegen seine Eltern befohlen, suchen sie Dich aber zu bewegen, dass Du mir beigesellest, wovon Du keine Kenntniss hast, so gehorche ihnen nicht" (XXIX, 7).

An einzelnen Vorschriften ist nun bekanntlich das Judenthum sehr reich. Mohammed hat manches, was ihm tauglich schien, aufgenommen.

1) Gebet. — Die Lage giebt Mohammed mit den Rabbinen stehend an, daher nach Einigen auch der bei ihm solenne Ausdruck أَقَامَ ٱلصَّلَوٰةَ, bei den Rabb. עָמַד בִּתְפִלָּה. II, 240: وَقُومُوا لِلّٰهِ قَانِتِينَ فَإِنْ خِفْتُمْ

وذلك بالنظر الى جناب الآمر تعالى وتقدّس „es sagt ein verdienstvoller Mann, dass es in den Sünden der Menschen nichts Geringes giebt, sondern worin dem Gebote zuwider gehandelt wird, ist gross, und zwar mit Hinsicht auf den Gebieter, der erhaben und geheiligt werde."

فَرِجَالًا أَوْ رُكْبَانًا „stehet, dem Herrn gehorsam fürchtet Ihr Euch, so auch gehend oder reitend (fahrend)“. III, 188. „Welche erwähnen Gott قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَى جُنُوبِهِمْ stehend, sitzend und auf die Seite gelehnt“. Diese drei Lagen werden auch X, 13 erwähnt: „trifft einen Menschen ein Uebel, so ruft er uns an لِجَنْبِهِ أَوْ قَاعِدًا أَوْ قَآئِمًا auf seiner Seite oder sitzend oder stehend“, wo sehr richtig psychologisch mit dem Geringsten angefangen wird, vgl. auch IV, 46. Beidhawi zu den erwähnten Worten III, 188 معناه يصلون على الهيئات الثلاث حسب طاقتهم لقوله عليه الصلاة والسلام لعمران بن حصين صل قائما فان لم تستطع فقاعدا فان لم تستطع فعلى جنب „der Sinn ist, nach den drei Lagen gemäss der Kraft der Betenden, sowie Mohammed dem Amram, Sohne des Hozain sagte: bete stehend, kannst Du nicht, sitzend, kannst Du nicht, auf die Seite gelehnt.“ Die Juden nahmen diesen Punkt nicht so strenge; jedoch ist auch bei ihnen das Gesetz: תְּפִלָּה מְעֻמָּד „Gebet werde stehend verrichtet“ (vgl. hierüber Berachoth 10) auch heisst es: הָיָה רוֹכֵב עַל הַחֲמוֹר יֵרֵד „reitet er auf einem Esel, so steige er herab“ (Mischnah Berachoth IV, 5), jedoch wird hinzugefügt: וְאִם אֵינוֹ יָכוֹל לֵירֵד יַחֲזִיר פָּנָיו „kann er nicht herabsteigen, so wende er das Gesicht (nach Jerusalem).“ — So wie in der Körperrichtung kann auch bei dringenden Fällen das Gebet selbst eine Abkürzung erleiden: وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِى ٱلْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ

جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ ٱلصَّلٰوةِ „wenn ihr im Lande herumwandert (vgl. den ganz gleichen Ausdruck שׁוּט בָּאָרֶץ), so habt Ihr keine Sünde davon, dass Ihr das Gebet abkürzet" (IV, 102.) הַמְהַלֵּךְ בְּמָקוֹם סַכָּנָה מִתְפַּלֵּל תְּפִלָּה קְצָרָה „wer auf einem gefährlichen Orte wandert, betet ein kurzes Gebet" (Mischnah Berachoth IV, 4). Dem vielen sinnlosen Herplappern ist Mohammed ohnedies gram, sowie er dies den Gläubigen als Verdienst anrechnet XXIII, 3: وَٱلَّذِينَ هُمْ عَنِ ٱللَّغْوِ مُعْرِضُونَ „welche von unnützem Gerede (im Gebete) sich entfernen", so wie es der Prediger 5, 1 ausspricht: עַל כֵּן יִהְיוּ דְבָרֶיךָ מְעַטִּים — Deshalb nun weil Aufmerksamkeit und gottinnige Gedankensammlung stattfinden soll, gebietet er IV, 46 لَا تَقْرَبُوا ٱلصَّلٰوةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَى „nahet nicht dem Gebete, während ihr betrunken seid", übereinstimmend mit dem talm. שִׁכּוֹר אָסוּר לְהִתְפַּלֵּל „einem Betrunkenen ist das Beten verboten" Berachoth 31, 2. Erubin. 64), auch der, welcher die Frauen berührt hat (لَامَسَ ٱلنِّسَآءَ IV, 46 und V, 9), in der Mischnah (Berachoth III, 4) überhaupt בַּעַל קֶרִי „der sich in der Nacht verunreinigt" darf vor einer Reinigung im Wasser sein Gebet nicht verrichten, welche Reinigung überhaupt vor der Verrichtung des Gebetes anempfohlen wird, sowohl im Koran V, 8 als im Talmud (Berachoth 46), statt der Reinigung mit Wasser kann auch diese mit Sand (تَيَمُّم) vorgenommen werden מְקַנֵּחַ בְּצְרוֹר וְדַיּוֹ „er reinigt sich mit Sand und hat dann genug gethan", — Aus der

Pflicht der Gedankensammlung folgt auch, dass das Gebet, obgleich vernehmlich, doch nicht geräuschvoll sei: لَا تَجْهَرْ بِصَلَاتِكَ وَلَا تُخَافِتْ بِهَا وَٱبْتَغِ بَيْنَ ذَلِكَ سَبِيلًا „Schreie nicht in deinem Gebete und sprich es nicht unvernehmlich, wähle zwischen diesem einen Weg“ (XVII. 110.) רַק שְׂפָתֶיהָ נָעוֹת מִכָּאן לַמִּתְפַּלֵּל שֶׁיַּחְתֹּךְ בִּשְׂפָתָיו וְקוֹלָהּ לֹא יִשָּׁמֵעַ מִכָּאן שֶׁאָסוּר לְהַגְבִּיהַּ קוֹלוֹ בִּתְפִלָּתוֹ „Aus dem Betragen der Hannah, die bei ihrem Gebete ihre Lippen bewegte (1 Sam. 1, 13), erkennen wir, dass der Betende die Worte aussprechen müsse, daraus, dass ihre Stimme nicht gehört wurde (ebend.), dass er seine Stimme nicht laut erhebe“ (Berachoth 31, 1.). — Weil aber nicht die jedesmalige Stimmung zu einer solchen Sinnigkeit des Gebetes anregt, ist die äussere Feierlichkeit nötig und zwar vorzüglich das Gebet in einer grösseren Gemeinde, deren Andacht auch die unsere erweckt, vgl. Sunna 86, 87, 88 und 89, sowie תְּפִלָּה בְּצִבּוּר „das Gebet in der Gemeinde“ auch bei den Juden sehr geschätzt wird. — Der Tagesanfang, der im Talmud in Bezug auf das Schemagebet bestimmt wird, מִשֶּׁיַּכִּיר בֵּין תְּכֵלֶת לְלָבָן wenn man zwischen einem blauen und weissen Faden erkennen kann, (Mischnah Berachoth I, 2) ist zwar nicht in dieser Beziehung im Korane erwähnt, da dieser von einem Schemagebete gar nichts weiss, aber in Bezug auf den Anfang des Festtages حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ ٱلْخَيْطُ ٱلْأَبْيَضُ مِنَ ٱلْخَيْطِ ٱلْأَسْوَدِ, II, 183. Ueber den Fasttag Aschura vgl. die erste Anmerkung zum ersten Abschnitte.

2) Einige Bestimmungen in Hinsicht der Frauen stimmen auch mit dem Judenthume überein; so das Warten geschiedener Frauen drei Monate, bis sie sich wieder verheirathen dürfen II, 228, verglichen mit Mischnah Jebhamoth IV, 10: גְּרוּשׁוֹת לֹא יִנָּשְׂאוּ עַד שֶׁיִּהְיוּ לָהֶן שְׁלֹשָׁה חֳדָשִׁים — Die Dauer der Säugung wird in beiden auf zwei Jahre angegeben وَٱلْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ „die Mütter sollen ihre Kinder zwei volle Jahre säugen (II, 233, XXXI, 13) Aehnlich XLVI, 14, wo das Tragen und Säugen der Mütter auf dreissig Monate berechnet wird, was Elpherar erklärt: يريد اقل مدة الحمل ستة اشهر واقل الرضاع اربعة وعشرون شهرا „er nimmt die kürzeste Dauer der Schwangerschaft, nämlich 6 Monate, und die kürzeste der Säugung, nämlich 24 Monate. Man vgl. hiermit das talm. Kethuboth 60, 1 אִשָּׁה מֵינִיקָה אֶת בְּנָהּ שְׁתֵּי שָׁנִים מִכָּאן וְאֵילָךְ כְּיוֹנֵק שֶׁקֶץ „eine Frau säugt ihr Kind zwei Jahre, später ist's als sauge ein Wurm", vgl. Josephus Alterth. 2, 9. — Dass diejenigen Verwandten, denen in der Schrift die Heirath unter einander verboten ist, gerade dieselben sind, denen im Korane XXIV, 31 erlaubt wird, ihre nahen wirklichen Verwandten dieses Grades unverschleiert zu sehen, hat Michaelis schon im mosaischen Rechte bemerkt und die Verbindung dieser beiden Gesetze dargethan.

Da es nun Mohammed weit weniger darum zu thun war, einzelne neue Gesetze aufzustellen, da vielmehr die Verbreitung neuer gereinigter Glaubens-

meinungen sein Ziel war, hingegen im Handeln, wenn es nicht gerade mit diesen höheren Glaubensansichten im Widerspruche stand, er zuviel Araber war, um von den aus der Vorzeit ererbten Gebräuchen abzuweichen, so erklärt es sich sehr leicht, wieso in diesem Theile so wenige Entlehnungen sich finden und selbst von dem Angeführten manches vielleicht noch als allgemein orientalische Sitte in Anspruch genommen werden kann. Auch werden wir im Anhange finden, dass er viele ihm bekannte Gesetze der Juden theils als für sie bindend, theils bestreitend anführt, dass also nicht Unkunde ihn abgehalten, sondern sein völlig anderes Streben. Diese Bemerkung gelte auch von unserem dritten Punkte, bei welchem, wenn die Ansicht nicht gerade mit den aus dem Judenthume aufgenommenen höheren Glaubensansichten in Verbindung steht — deren dann oben auch schon zuweilen nebenbei Erwähnung geschehen ist — sich bloss einzelne Einschleichungen finden werden.

C. Lebensansichten.

Bei der Zusammenstellung dieser einzelnen abgerissenen Aeusserungen würde es höchst unbelohnend sein, eine gewisse Ordnung aufzusuchen, nach welcher sie gereihet werden sollen, und es ist daher das Beste, hier die Ordnung des Koranes zu befolgen.

III, 191. Der Tod mit den Frommen ist schätzbar, daher die Bitte تَوَفَّنَا مَعَ ٱلْأَبْرَارِ „lass uns

sterben mit den Frommen!" תָּמוֹת נַפְשִׁי מוֹת יְשָׁרִים 4 M. 23, 10.

XVIII, 23 وَلَا تَقُولَنَّ لِشَيْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَلِكَ غَدًا إِلَّا أَنْ يَشَاءَ ٱللّٰهُ „sage nicht von einer Sache, ich werde es morgen thun, ausser (mit der Hinzufügung) wenn Gott will" אִם יִרְצֶה הַשֵּׁם

XLVI, 14 wird den Menschen erst zu vierzig Jahren wahrer Verstand beigelegt, gleich dem mischnaitischen Ausspruche (Aboth V, 21) בֶּן אַרְבָּעִים לְבִינָה „zu Vierzigen gelangt man zur Einsicht", so dass also das Aufsuchen einzelner Personen, auf die sich dieser Ausspruch des Koranes beziehen soll — sowie es die arab. Ausleger thun — durchaus als unnöthig erscheint, was aber auch zugleich durch die aufs Mannigfaltigste von einander abweichenden Meinungen sehr verdächtigt wird.

LXII, 5 findet sich ein Gleichnis derer, welche eine Last tragen, ohne dass sie mit dem Innern der Sache vertraut würden, und daher ohne Nutzen tragen, zu einem حِمَارٍ يَحْمِلُ أَسْفَارًا חֲמוֹר נֹשֵׂא סְפָרִים „Bücher tragenden Esel."

IV, 87 مَنْ يَشْفَعْ شَفَاعَةً حَسَنَةً يَكُنْ لَهُ نَصِيبٌ مِنْهَا „wer für einen Andern auf eine gute Weise Fürbitte thut, dem wird ein Theil davon" ist sehr ähnlich dem Ausspruche כָּל הַמְבַקֵּשׁ רַחֲמִים עַל חֲבֵרוֹ וְהוּא צָרִיךְ לְאוֹתוֹ דָבָר הוּא נַעֲנֶה תְּחִלָּה „wer für einen Andern um Erbarmen fleht, während er selbst derselben Sache bedarf, erhält zuerst Abhülfe (Baba Kamma, 92). In der

Sunna 689 heisst es: Drei Dinge folgen den Todten, doch zwei davon kehren zurück. Es folgen ihm seine Familie, seine Güter, seine Werke. Seine Familie und seine Güter verlassen ihn wieder und nur seine Werke bleiben bei ihm.“ Ausführlich lautet dieses Pirke Rabbi Elieser 34: שְׁלשָׁה אֹהֲבִים יֵשׁ
לוֹ לָאָדָם בְּחַיָּיו וְאֵלּוּ הֵן בָּנָיו וּבְנֵי בֵיתוֹ וּמָמוֹנוֹ וּמַעֲשָׂיו הַטּוֹבִים
בִּשְׁעַת פְּטִירָתוֹ מִן הָעוֹלָם הוּא מַכְנִיס לְבָנָיו וְלִבְנֵי בֵיתוֹ וְאוֹמֵר לָהֶם
בְּבַקָּשָׁה מִכֶּם בֹּאוּ וְהַצִּילוּנִי מִן הַמָּוֶת הָרָע הַזֶּה וְהֵן מְשִׁיבִין אוֹתוֹ
אוֹמְרִין לוֹ הֲלֹא שָׁמַעְתָּ שֶׁאֵין שִׁלְטוֹן בְּיוֹם הַמָּוֶת וְלֹא כָךְ כְּתִיב אָח,
לֹא פָדֹה יִפְדֶּה אִישׁ וַאֲפִלּוּ מָמוֹנוֹ שֶׁהוּא אֹהֵב אֵינוֹ יָכוֹל לִפְדּוֹתוֹ שֶׁנֶּ׳
לֹא יִתֵּן לֵאלֹהִים כָּפְרוֹ וְלָמָּה וְיֵקַר פִּדְיוֹן נַפְשָׁם וְחָדַל מִדָּבָר זֶה לְעוֹלָם,
אֶלָּא לֵךְ לְשָׁלוֹם וְתָנוּחַ עַל מִשְׁכָּבְךָ וְתַעֲמֹד לְגוֹרָלְךָ לְקֵץ הַיָּמִין וִיהֵא
חֶלְקְךָ עִם חֲסִידֵי הָעוֹלָם וּכְשֶׁהוּא רֹאֶה כֵּן מַכְנִיס אֶת מָמוֹנוֹ וְאוֹמֵר לוֹ
הַרְבֵּה טָרַחְתִּי עָלֶיךָ לַיְלָה וָיוֹם בְּבַקָּשָׁה מִמְּךָ פְּדֵנִי מִן הַמָּוֶת הַזֶּה
וְהַצִּילֵנִי וְהוּא מְשִׁיבוֹ וַהֲלֹא שָׁמַעְתָּ וְלֹא יוֹעִיל הוֹן בְּיוֹם עֶבְרָה אַחֲרֵי
כֵּן מַכְנִיס מַעֲשָׂיו הַטּוֹבִים וְאוֹמֵר לָהֶם בֹּאוּ וְהַצִּילוּנִי מִן הַמָּוֶת הַזֶּה
וְהִתְחַזְּקוּ עִמִּי וְאַל תַּנִּיחוּנִי לָצֵאת מִן הָעוֹלָם שֶׁעֲדַיִן יֵשׁ לָכֶם תּוֹחֶלֶת
עָלַי אִם אֶנָּצֵל וְהֵן אוֹמְרִין לוֹ לֵךְ לְשָׁלוֹם עַד שֶׁלֹּא תֵלֵךְ לְשָׁלוֹם אָנוּ
מַקְדִּימִין אוֹתְךָ שֶׁנֶּ׳ וְהָלַךְ לְפָנֶיךָ צִדְקֶךָ כְּבוֹד ה׳ יַאַסְפֶךָ „Drei Freunde hat der Mensch bei seinen Lebzeiten, seine Familie, sein Vermögen und seine guten Werke. Bei seinem Scheiden von der Erde versammelt er seine Familie und sagt ihnen: ich bitte Euch, kommt und befreit mich von diesem bösen Tode, sie erwidern: hast du nicht gehört, dass Keiner Macht hat über den Todestag (Pred. 8, 8)? auch heisst es: den Bruder kann man nicht einmal auslösen (Ps. 49, 8), selbst sein Geld, das er liebt, kann es nicht, er vermag Gott sein Lösegeld nicht zu geben (das.). denn die Lösung ihrer Seele ist zu theuer, deshalb unterbleibt dies immer (das. 9), sondern gehe ein

zu Frieden, ruhe auf deinem Lose bis zum Ende der Tage (Dan. 12, 13), Dein Antheil sei bei den Frommen. Sieht der Mensch dieses, so versammelt er seine Schätze und redet sie an: viel habe ich mich um Euch Tag und Nacht bemüht, so bitte ich Euch, löset und errettet mich von diesem Tode: sie aber antworten: hast du nicht gehört, dass Vermögen am Tage des Zornes nichts nützt (Spw. 11, 4)? Sodann sammelt er seine guten Werke und sagt zu ihnen: so kommt denn ihr und rettet mich von diesem Tode, unterstützet mich, lasst mich nicht aus der Welt gehen, denn noch habt ihr Hoffnung an mir, wenn ich gerettet werde. Sie erwidern: gehe ein zu Frieden, ehe du aber verscheidest, eilen wir dir vor, wie es heisst: dir vor geht dein Verdienst, Gottes Herrlichkeit thut dich ein (Jes. 58, 8)."

Zweites Kapitel.

Aus dem Judenthume aufgenommene Geschichten.

Dieser Theil wird sich als der grösste zu erkennen geben, theils weil im Munde des Volkes diese Erzählungen, eingehüllt in die wunderbarste Märchengestalt, am meisten lebten, theils weil eben dieses Märchenhafte der dichterischen Phantasie Mohammeds und der kindlichen Stufe seiner Zeitgenossen, auf die er wirken wollte, am meisten zusagte. Bei den selten nüchternen, grösseren theils ausgeschmückt vorgetragenen Erzählungen des alten Testamentes bedarf es kaum einer Frage und der geringsten Untersuchung, ob sie von den Juden auf Mohammed übergegangen seien, da die Christen, als die einzigen, denen als einer Quelle sie noch beigelegt werden können, in der damaligen Zeit zu wenig Fleiss auf das alte Testament wandten, in Erzählungen aber sich bloss an das streng Christliche, an die Begebenheiten Jesus, seiner Jünger, Nachfolger und der Masse von Heiligen und Wunderthätern hielten, die ihnen zur mannigfaltigsten Ausschmückung Stoff genug an die Hand gaben. Die Christen, ungeachtet ihrer Aufnahme des alten Testamentes als einer heiligen Schrift und obgleich

ihnen in damaliger Zeit keine Zweifel kamen, ob sie dasselbe dem neuen Testament in Hinsicht auf Heiligkeit und Ausfluss von der Gottheit gleich stellen sollten, wie sie die neuere Zeit (z. B. bei Schleiermacher) hervorgebracht — die Christen der damaligen Zeit, sage ich, hatten doch immerfort ein regeres Interesse an dem neuen Testament, da es eben ihre Trennung und Selbständigkeit ausdrückte, das alte Testament ihnen mehr gemeinsam mit den Juden war, ja sie diesen gleichsam ein grösseres Eigenthumsrecht darauf nicht absprechen konnten, indem die Juden es so ganz besassen und bis in die kleinsten Theile desselben eingeweiht waren, was ihnen durchaus abging. Ferner finden sich gerade diejenigen Punkte des alten Testamentes, die die Christen ihrer Lehre vorzüglich angemessen deuteten, fast gar nicht berührt; so z. B. ist die Erzählung der Versündigung des ersten Menschenpaares als eines Sündenfalles und einer gänzlichen Entstellung der menschlichen Natur, die dann später wieder erlöset werden musste, durchaus nicht dargestellt, vielmehr begnügt sich Mohammed mit der schlichten einfachen Berichterstattung. Dies zum allgemeinen Zeichen, dass die Erzählungen von den im alten Testament vorkommenden Personen fast alle jüdischen Ursprunges sind, was im Einzelnen sich noch deutlicher zeigt.

Indem wir nun zur Aufzählung der einzelnen entlehnten Geschichten gehen, drängt sich uns wieder die Nothwendigkeit auf, diese unter gewisse

Ordnungen zu reihen. Nach der Verschiedenheit der Quellen (Schrift, Mischnah, Gemara, Midrasch u. s. w.) sie zu ordnen, haben wir hier durchaus keine Veranlassung, da Mohammed nicht durch sie zur Erkenntniss dieser Erzählung kam, sondern aus dem Munde seiner Umgebung davon belehrt wurde, für ihn also alles gleichen Werth haben musste, alles biblisch hiess. Auch vom Inhalte müssen wir absehen, da ja durch sie nicht gerade eine aus ihr fliessende Ansicht in den Islam übergehen sollte, sondern sie bloss als solche, als geschichtliche Thatsachen, gegeben wurden, und wenn sie eine Ansicht bestätigen sollten, diese fast immer bloss auf Gotteseinheit und Auferstehung hinausläuft. Es scheint demnach am gerathensten sie chronologisch zu ordnen, wo auch am leichtesten die vielfältigen Anachronismen, die bei ihnen begangen worden, erkenntlich werden. — Da Mohammed die Geschichte des Volkes entweder nicht kannte, was wahrscheinlicher ist, oder ihre Erzählung seinem Zwecke nicht angemessen fand, indem bloss einmal ganz kurz (XVII, 4—8) die ganze jüd. Geschichte zusammengefasst wird, also bloss von Begebenheiten einzelner Personen spricht, so haben wir in der Zeiteintheilung auch mehr auf die Bedeutsamkeit der Personen als auf eine neue Gestaltung der Volksverhältnisse zu sehen, und so ergiebt sich die Eintheilung in vier Stücke: Erzväter, Moses, die drei das gesammte, ungetrennte Israel beherrschenden Könige Saul, David und Salomo, und die in der Folgezeit auftretenden Frommen.

Erstes Stück.

ERZVÄTER.

A. Bis Noah.

Die hehre Gestalt, mit der Adam in die Schöpfung trat, gab Veranlassung zu herrlichen Ausschmückungen. So soll noch vor seiner Entstehung die Eifersucht der Engel, die seine Erschaffung widerriethen, sich geregt haben, die Gott durch ein reicheres Ausstatten des Adam mit Kenntnissen zu Schanden machte. Koran II, 28—32: „Und als dein Herr zu den Engeln sprach: ich setze auf die Erde einen Stellvertreter, da sagten sie: willst Du Einen hinsetzen, der Verderben anrichtet und Blut vergiesset, wir wollen Dein Lob preisen und Dich heiligen. Da sagte er: Ich weiss was Ihr nicht wisset (29) und er lehrte Adam die Namen aller Dinge, darauf brachte er sie vor die Engel und sprach: zeiget mir die Namen dieser an, wenn Ihr wahrhaft seid (30). Sie sprachen: Behüte! uns ist nicht Kunde ausser dessen, was Du uns gelehrt, denn Du bist der Kundige, Weise (31). Darauf sprach er: o Adam! zeige Jenen deren Namen an, und nachdem er sie ihnen angegeben, sprach er (Gott): sagte ich

Euch nicht, dass ich das Geheimniss der Himmel und der Erde kenne und wisse, was Ihr offenbaret und verberget?“ Die mit dieser ähnlichste Stelle ist folgende: בְּשָׁעָה שֶׁבָּא הַקָּדוֹשׁ בָּרוּךְ הוּא לִבְרֹאת אֶת הָאָדָם נִמְלַךְ בְּמַלְאֲכֵי הַשָּׁרֵת אָמַר לָהֶן נַעֲשֶׂה אָדָם בְּצַלְמֵנוּ אָמְרוּ לְפָנָיו מָה אֱנוֹשׁ כִּי תִזְכְּרֶנּוּ אָדָם זֶה מַה טִּבוֹ אָמַר לָהֶן חָכְמָתוֹ מְרֻבָּה מִשֶּׁלָּכֶם הֵבִיא לִפְנֵיהֶם אֶת הַבְּהֵמָה וְאֶת הַחַיָּה וְאֶת הָעוֹף אָ״לָ׳ זֶה מַה שְּׁמוֹ וְלֹא הָיוּ יוֹדְעִין כֵּיוָן שֶׁבָּרָא אָדָם הֶעֱבִירָן לְפָנָיו אָמַר לוֹ זֶה מַה שְּׁמוֹ אָמַר זֶה שׁוֹר זֶה חֲמוֹר זֶה סוּס וְזֶה גָּמָל, אַתָּה מַה שְּׁמֶךָ אָמַר לוֹ אֲנִי נָאֶה לְהִקָּרֵא אָדָם שֶׁנִּבְרֵאתִי מִן הָאֲדָמָה וַאֲנִי מַה. שְׁמִי א״ל׳ לָךְ נָאֶה לְהִקָּרְאוֹת אֲדֹנָי שֶׁאַתָּה אָדוֹן לְכָל בְּרִיּוֹתֶיךָ „Als Gott den Menschen erschaffen wollte, berieth er sich mit den Engeln und sprach zu ihnen: wir wollen einen Menschen in unserm Bilde machen (I M. 1, 26), da sagten sie: was ist der Mensch, dass Du sein gedenkest (Ps. 8, 5), was soll seine Eigenthümlichkeit sein? er sprach: seine Weisheit ist grösser als die Eure. Da brachte er vor sie Vieh, Thiere und Vögel und fragte sie nach deren Namen, sie aber wussten sie nicht. Nachdem er nun den Menschen geschaffen, liess er sie vor ihm vorübergehen und fragte ihn nach deren Namen, und Jener antwortete: dieser Ochs, jener Esel, dieses Pferd und jenes Kameel. — Wie heissest aber du? — Mir ziemt es „Irdischer“ zu heissen, denn von der „Erde“ bin ch geschaffen. — Und ich? — „Herr“, denn Du „beherrschest“ alle deine Ge öpfe“. (Midrasch Rabbah zu 4 M. Paraschah 19. vgl. das. zu 1 M. Par. 8, auch 17 und Sanhedrin 38). Hieraus entstand nun die andere Sage, dass Gott nach der

Schöpfung des Menschen den Engeln geboten habe vor ihm niederzufallen, was auch alle gethan hätten, ausser dem إِبْلِيس διάβολος, Teufel. VII, 10—18. XV, 28—44. XVII, 63—68. XVIII, 48. XX, 115. XXXVIII, 71—86. Jedoch trägt diese Sage unverkennbar die Spuren christlicher Ausbildung an sich, wo Adam in der ersten Zeit der Gottmensch war und die Anbetung verdiente, was zu behaupten die Juden weit entfernt sind. Zwar finden sich Anklänge einer grossen Verehrung, die die Engel dem Adam bewiesen, aber niemals reichte diese bis zur Anbetung, ja als dieses einmal durch Irrthum geschehen sollte, vereitelte Gott dieses Beginnen: אָדָם הָרִאשׁוֹן מֵסֵב בְּגַן עֵדֶן הָיָה וְהָיוּ מַלְאֲכֵי הַשָּׁרֵת צוֹלִין לוֹ בָּשָׂר וּמְצַנְּנִין לוֹ יַיִן „Adam sass im Garten Eden und die Engel brieten ihm Fleisch und kühlten ihm Wein“ (Sanhedrin 29) בְּשָׁעָה שֶׁבָּרָא הַקָּדוֹשׁ בָּרוּךְ הוּא אֶת הָאָדָם טָעוּ בוֹ מַלְאֲכֵי הַשָּׁרֵת וּבִקְּשׁוּ לוֹמַר לְפָנָיו קָדוֹשׁ מֶה עָשָׂה הַקָּ׳ בָּ׳ ה׳ הִפִּיל עָלָיו תַּרְדֵּמָה וְיָדְעוּ הַכֹּל שֶׁהוּא אָדָם „Nachdem Gott den Menschen geschaffen, irrten sich die Engel und wollten vor ihm: heilig! sagen, da liess Gott Schlaf über ihn fallen, und alle wussten, dass er ein Irdischer sei“ (Midrasch Rabba zu I M. Par. 8). Ferner spricht für den christlichen Ursprung der christliche Name des Teufels, إِبْلِيس der an allen den erwähnten Stellen gebraucht wird, statt des sonst gewöhnlichen hebräischen ٱلشَّيْطَان שָׂטָן. — Von dieser Begebenheit an nun schreibt sich nach Mohammed der Hass des Teufels gegen das Menschen-

geschlecht her, weil ihm wegen seiner von Gott geflucht wurde, und sein erstes Werk war, dem Menschen im Garten Eden *) das Essen vom Baume der Erkenntniss anzurathen. VII, 18—25. XX, 116—127. Und in dieser Erzählung hat der Teufel wieder seinen hebräischen Namen ٱلشَّيْطَان, und dennoch scheint die erste Deutung der Verführung durch die Schlange auf den Teufel durchaus christlich zu sein, da sich in älteren jüdischen Schriften eine solche Beziehung nicht findet; bloss als leise Andeutung kann betrachtet werden die Stelle im Midrasch Rabbah zu (I M. Par. 17): מִתְּחִלַּת הַסֵּפֶר, עַד כָּאן אֵין כְּתִיב סָמֶךְ כֵּיוָן שֶׁנִּבְרֵאת נִבְרָא שָׂטָן עִמָּהּ „vom Anfange des Buches bis hierher (I M. 2, 21 וַיִּסְגֹּר) findet sich kein Samech, sobald aber die Frau geschaffen wurde, wurde der (mit einem dem Samech ähnlichen Buchstaben, Sin anfangende) Satan mitgeschaffen“. Doch findet sich solche auch in einem, wenn auch untergeschobenen doch gewiss alten Buche, Pirke Rabbi Elieser, Kap. 13: הָיָה סַמָּאֵל הַשַּׂר הַגָּדוֹל שֶׁבַּשָּׁמַיִם לָקַח אֶת הַכַּת שֶׁלּוֹ וְיָרַד, רָאָה כָּל הַבְּרִיּוֹת שֶׁבָּרָא הַקָּדוֹשׁ בָּרוּךְ הוּא וְלֹא מָצָא חָכָם לְהָרַע כַּנָּחָשׁ וְעָלָה וְרָכַב עָלָיו וְכָל דְּבָרָיו שֶׁדִּבֵּר לֹא דִּבֵּר וְלֹא עָשָׂה אֶלָּא מִדַּעְתּוֹ שֶׁל סַמָּאֵל „Samael der grosse Fürst im Himmel, nahm seine Genossenschaft, stieg herab und untersuchte alle

---

*) Dieser Eigenname kommt bei Mohammed in dieser Erzählung niemals vor, sondern immer schlechtweg جَنَّة, was beweist, dass die Juden wohl zwischen dem Aufenthaltsorte des ersten Menschenpaares und dem Paradiese zu unterscheiden wussten.

Geschöpfe Gottes, da fand er keinen tückischeren Klugen, als die Schlange, da bestieg er sie und alles, was sie sprach, war bloss nach Eingebung Samaels"*). So scheint also diese Sage, wenn auch nicht auf jüdischem Grund und Boden gewachsen, doch von den Juden auf Mohammed übergegangen. — In den Einzelheiten dieser Erzählung findet eine Vermischung statt zwischen dem Baume der Erkenntniss und dem des ewigen Lebens. Von jenem nämlich bloss ist in der Schrift die Rede im Verbote Gottes (I M. 2, 27), und zu ihm bloss reizt die Schlange an, denn וִהְיִיתֶם כֵּאלֹהִים יֹדְעֵי טוֹב וָרָע (3, 5), und nachdem die Uebertretung geschehen, dann findet sich die Befürchtung, er möchte nun vom Baume des Lebens essen וָחַי לְעֹלָם (3, 22). Mohammed aber vermischt beides. Er legt dem Teufel die Worte in den Mund, dass die Menschen durch das Essen von diesem Baume würden مَلَكَيْنِ oder مِنَ ٱلْخَالِدِينَ „Engel oder Ewiglebende" (VII, 19), XX, 118 aber

*) Ganz so Mohammed ben Kais bei Elpherar zu VII 21, ناداه ربه يا ادم لم اكلت منها وقد نهيتك عنها قال يا ربه اطعمتني حوا قاله لحوّا لم اطعمتيه قالت امرتني الحية قال للحية لم امرتيها قالت امرني ابليس „Sein Herr rief ihm: o Adam! weshalb assest du davon, da ich es dir doch verboten, er sprach: Herr mir gab Eva. Da sagte er zu Eva: warum gabst du ihm? sie sprach: mir befahls die Schlange; da sagte er zur Schlange: warum befahlst du's? mir befahls der Teufel. Vgl. ferner Abulfedae historia anteislamica, ed. Fleischer. p. 12.

erwähnt er bloss den شَجَرَةُ ٱلْخُلْدِ Baum der Ewigkeit". Alles übrige aus der Geschichte des ersten Menschenpaares wird nicht erwähnt, und bloss ein Vorfall aus dem Leben Kain's und Abel's wird uns ganz in seiner jüdischen Farbe berichtet V, 30—36, wo sie schlechthin ٱبْنَا آدَمَ heissen, sowie sie überhaupt mit Eigennamen im Koran nicht vorkommen, in späteren arabischen Schriften aber (z. B. Abulfedae historia anteislamica ed. Fleischer, p. 12) قَابِيلُ وَهَابِيلُ, offenbar dem Gleichklange zu Liebe, genannt werden. Es ist dies die Erzählung von ihren Opfern und dem durch diese herbeigeführten Morde (I M. 4, 3—9). Mohammed lässt sie eine Unterredung halten vor dem Morde (30—33), ganz in dem Sinne, wie es im jerusalemischen Targum, gewöhnlich genannt Pseudo-Jonathan, geschieht auf Veranlassung der Worte (I M. 4, 8) „es sprach Kain zu seinem Bruder Abel". Jedoch ist der Inhalt der Unterredung zu verschieden, als dass wir hier beide Stellen zu einer näheren Vergleichung für tauglich halten könnten. Nachdem aber der Mord geschehen, sendet Gott einen Raben, der da gräbt, damit dieser dem Kain ein Muster sei (V. 34). Was hier dem Kain beigelegt wird, findet sich in den Pirke R. Elieser, Kap. 21, den Eltern zugeschrieben folgender Art: הָיוּ אָדָם וְעֶזְרוֹ יֹשְׁבִים וּבוֹכִים וּמִתְאַבְּלִים עָלָיו וְלֹא הָיוּ יֹדְעִים מַה לַּעֲשׂוֹת לְהֶבֶל שֶׁלֹּא הָיוּ נְהוּגִים בִּקְבוּרָה בָּא עוֹרֵב אֶחָד שֶׁמֵּת לוֹ אֶחָד מֵחֲבֵרָיו לָקַח אוֹתוֹ וְחָפַר בָּאָרֶץ וּטְמָנָהּ לְעֵינֵיהֶם אָמַר אָדָם כָּעוֹרֵב אֲנִי עֹשֶׂה מִיַּד לָקַח נִבְלָתוֹ שֶׁל הֶבֶל וְחָפַר בָּאָרֶץ וּטְמָנָהּ

„Adam und seine Gefährtin sassen, weinten und betrauerten ihn (den Abel) und wussten nicht, was mit ihm anfangen, da sie mit dem Begraben nicht bekannt waren. Da kam ein Rabe, dem einer seiner Gefährten gestorben war, nahm diesen, grub in die Erde und verbarg ihn vor ihren Augen, da sprach Adam: wie dieser Rabe mache auch ich es, und sogleich nahm er Abels Leiche, grub in die Erde und verbarg sie“. — Hierauf folgt dann ein V. (35), der ohne Kunde der Quelle, aus der er geflossen, in gar keiner Verbindung mit dem Früheren zu stehen scheint, aber klar wird durch Folgendes: der V. lautet nämlich nach meiner Uebersetzung so: „Deshalb gaben wir die Vorschrift den Kindern Israels, dass, wer einen umbringt, nicht aus Vergeltung oder weil er Verderben anrichtet auf der Erde, es sei, als hätte er alle Menschen umgebracht, wer einen am Leben erhält, es sei, als hätte er alle am Leben erhalten“. Man erkennt hierin durchaus keinen Zusammenhang, wenn man nicht folgende Stelle dazu nimmt: מָצִינוּ בְקַיִן שֶׁהָרַג אֶת אָחִיו נֶאֱמַר בּוֹ קוֹל דְּמֵי אָחִיךָ צוֹעֲקִים אֵינוֹ אוֹמֵר דַּם אָחִיךָ אֶלָּא דְּמֵי אָחִיךָ דָּמוֹ וְדַם זַרְעִיּוֹתָיו לְפִיכָךְ נִבְרָא אָדָם יְחִידִי לְלַמֶּדְךָ שֶׁכָּל הַמְאַבֵּד נֶפֶשׁ אַחַת מִיִּשְׂרָאֵל מַעֲלֶה עָלָיו הַכָּתוּב כְּאִלּוּ אִבֵּד עוֹלָם מָלֵא וְכָל הַמְקַיֵּם נֶפֶשׁ אַחַת מִיִּשְׂרָאֵל מַעֲלֶה עָלָיו הַכָּתוּב כְּאִלּוּ קִיֵּם עוֹלָם מָלֵא „Wir finden bei Kain, als er seinen Bruder ermordete, heisst es: die Stimme des Blutes deines Bruders schreit (I M. 4, 10). Hier heisst es nicht דַּם (in der Einheit) Blut, sondern דְּמֵי Blute (in der Mehrheit), dies bedeutet sein Blut, und das seiner Nach-

kommen*) Deshalb ist der Mensch bloss als einer geschaffen worden, um anzuzeigen dass, wer einen vernichtet, ihm angerechnet werde, als habe er das ganze Geschlecht vernichtet, wer aber einen erhält, als habe er das ganze Geschlecht erhalten" (Mischnah Sanhedrin IV, 5). Durch diese Vergleichung erst wird es klar, wie Mohammed zu dieser allgemeinen Abschweifung gekommen, da er eben diese Regel bei der einzelnen Begebenheit von seinen Ueberlieferern hörte. — Auf Kain findet sich noch einmal eine Hinweisung XLI, 29, wo er genannt wird ٱلَّذِى أَضَلَّ مِنَ ٱلْإِنْسِ „der verführt hat unter den Menschen."

Weiter wird aus dieser Zeit keiner erwähnt, ausgenommen إِدْرِيس, (XIX, 57 und 58. XXI, 85 und 86), der nach den Auslegern**) Enoch sein soll, was auch aus den Worten: وَرَفَعْنَاهُ مَكَانًا عَلِيًّا „und wir erhoben ihn zu einem hohen Orte" (XIX, 58)

*) Vgl. die Uebersetzung Onkelos.

**) So Elpherar zu XIX, 57 (auch zu VII, 57 findet es sich so, indem er die Vorfahren Noah's herrechnet): وهو جد ابى نوح واسمه اخنوخ „er ist der Grossvater des Vaters Noah's, sein Name ist Enoch", welchen Abulfeda (hist. anteis. p. 14) حنوخ schreibt und ausdrücklich bemerkt بحا مهملة ونون وواو وخاء معجمة „mit einem punktlosen Ha, Nun, Waw und punktirtem Ha", und ebenfalls später hinzugefügt: واما حنوخ وهو ادريس

wahrscheinlich wird, vergl. I M. 5, 24 und den Traktat Derech Erez, angeführt Midrasch Jalkut, Kap. 42, wo er unter die neun, welche bei Lebzeiten ins Paradies eingegangen, gezählt wird. Eben diesen Punkt hebt Dschelaal Eddin noch stärker hervor (bei Maracc. zur St.): هو حيى .... فى الجنة ادخلها بعد ان اذيق الموت واحيى ولم يخرج منها „er lebte in dem Paradiese, wo er hinein gebracht wurde, nachdem er den Tod gekostet, wurde aber belebt und ging nicht wieder heraus". Seinen Namen scheint er von دَرَسَ wegen der grossen ihm beigelegten Gesetzeskunde erhalten zu haben, was auch Elpherar zu XIX, 57 bemerkt: وسمى ادريس لكثرة درسه الكتب „er wurde Idris („Forscher") genannt wegen seines eifrigen Forschens in den (offenbarten) Schriften." Merkwürdig ist, dass an beiden Koranstellen er nach Ismael (XIX, 55 und 56. XXI, 85) genannt wird.

B. Noah bis Abraham.

Die Verderbtheit, die um die Zeit des Noah einriss, erfreut sich im Koran weiter keiner sehr ausführlichen Erzählung, und es scheint, eine Begebenheit, die von den Rabbinen als zu jener Zeit vorgegangen berichtet wird, von Mohammed, weil sie von Engeln und Dschinnen handelte und ihm solche zu Salomo's Zeit besser zu passen schienen, auf diese übertragen worden zu sein. Die rabbinische

Stelle, die sich im Midrasch Abhkhir, angeführt im Midrasch Jalkut, Kap. 44 *) findet, lautet so: שאלו תלמידיו את רב יוסף מהו עזאל אמר להם כיון שעמדו דור המבול ועבדו עבודה זרה היה הקדוש ברוך הוא מתעצב מיד עמדו שני מלאכים שמחזי **) ועזאל ואמרו לפניו רבונו של עולם הלא אמרנו לפניך כשבראת את עולמך מה אנוש כי תזכרנו אמר להם ועולם מה יהא עליו אמרו לו רבש"ע היינו מסתפקין בו א"ל, גלוי וידוע לפני אם אתם שרוין בארץ היה שולט בכם יצר הרע והייתם קשים מבני אדם א"ל תן לנו רשות ונדור עם הבריות ותראה איך אנו מקדשין שמך א"ל רדו ותדורו עמהם מיד ראה שמחזאי ריבה אחת ושמה אסטהר נתן עיניו בה אמר השמעי לי אמרה לו איני שומעת לך עד שתלמדני שם המפורש שאתה עולה בו לרקיע בשעה שאתה זוכרהו למדה אותו שם הזכירה אותו שם ועלתה לרקיע ולא קלקלה אמר הקב"ה הואיל ופירשה עצמה מן העבירה לכו וקבעוה בין שבעה כוכבים הללו כדי שתזכו בה לעולם ונקבעה בכימה מיד קלקלו עם בנות האדם שהיו יפות ולא יכלו לכבוש את יצרן עמדו ונשאו נשים והולידו בנים הוא והיא ועזאל היה על מיני צבעונים ועל מיני תכשיטין של נשים שמפתין את בני אדם להרהור עבירה „Den Rabh Joseph fragten seine Schüler: was ist Asael? und er erwiderte: als das Geschlecht der Fluth Götzendienst trieb, war Gott darüber betrübt, und zwei Engel, Schamchesai und Asael sprachen; Herr der Welt! wir sagten Dir ja bei der Schöpfung: was ist der Mensch, dass Du sein gedenkest? (Ps. 8, 5), er aber sagte: was sollte dann mit der Welt werden? — Wir hätten uns ihrer bedient. — „Mir ist aber wohl bekannt, dass, wohnet ihr auf der Erde, die Begierde sich Eurer bemeistern werde und Ihr noch schlimmer werdet als die Menschen." —

---

*) Vgl. Joma 68. 2 und Raschi das. Sohar zu 1 M. 1, 26.

**) Nach Niddah 61, 1 sollen Sihon und Og Enkel desselben gewesen sein.

Nun,so gieb unsErlaubniss,mit denMenschen zusammen zu wohnen, Du wirst sehen, wie wir deinen Namen heiligen! Er sprach: Gehet und wohnet mit ihnen zusammen". — Da sah Schamchesai ein Mädchen, Namens Estehar, auf das warf er seine Augen und sprach: gieb mir doch Gehör, worauf sie: ich gebe dir nicht eher Gehör, bis du mich den ausdrücklichen Namen Gottes gelehrt,durch dessenErwähnung du in denHimmel steigst. Er lehrte sie diesen Namen, sie erwähnte denselben und stieg unbefleckt zum Himmel. Da sprach Gott: weil sie von der Sünde sich abgewandt, wohlan, befestigt sie zwischen den sieben Sternen, damit Ihr immer von ihr Genuss habet, drauf ward sie in den Plejaden befestigt. Dann aber trieben sie Unzucht mit den Töchtern des Menschen, da diese schön waren und sie ihre Begierde nicht zähmen konnten. Darauf nahmen sie Weiber und zeugten Söhne, Hiwwa und Hijja. Asael aber war Meister der Farbenarten und Kostbarkeiten der Frauen, die die Menschen zu buhlerischen Gedanken verleiten." Offenbar spielt II, 96 hierauf an, wo von den Engeln هَارُوتَ und مَارُوتَ ausgesagt wird, durch sie hätten die Menschen gelernt مَا يُفَرِّقُونَ بِهِ بَيْنَ ٱلْمَرْءِ وَزَوْجِهِ „wodurch man Trennung bewirkt zwischen dem Manne und seiner Frau." *) — In dieser Verderbt-

*) Diese Beziehung und Vergleichung, die leicht sehr zweifelhaft scheinen könnte und die mir selbst anfangs als weiter nichts, denn als eine blosse Vermuthung erschien, erhält ihre völlige Bestätigung durch das, was spätere Araber, ganz in Uebereinstimmung mit dem Mid. Jalkut

heit der Sitten nun tritt Noah, نُوحٌ, auf, sie belehrend und von ihrem schlechten Wandel durch Ermahnung abzuwenden suchend, dringt aber nicht durch, baut sich die Arche und wird gerettet, während die Andern untergehen. VII, 57—63. X, 72—75. XI, 27—50. XXII, 43. XXIII, 23—32.

---

von diesen Engeln aussagen. So bei Maracci, Prodromi IV, 82 und zu unsrerSt.pag. 44: وقال مجاهد عجبت الملايكة من ظلم بنى ادم وقد جاءتهم الرسل فقال لهم ربهم اختاروا منكم اثنين انزلهما يحكمان فى الارض فكانا هاروت وماروت فحكما فعدلا حتى نزلت عليهما الزهرة احسن فى صورة امراة تخاصم زوجها فافتتنا بها وارادا على نفسها فطارت الزهرة فرجعت حيث كانت . . . . قال محمد وقد ذكر يحيى من غير مجاهد ان المراة التى افتتنا فيها كانت من اهل الدنيا „Modschahid sagt: die Engel wunderten sich über die Schlechtigkeit der Söhne Adam's, da doch schon Gesandte zu ihnen gekommen waren; da sagte ihr Herr (Gott) zu ihnen: wählet aus euch zwei, die will ich schicken, damit sie richten auf der Erde. Da wurden Harut und Marut gewählt, diese richteten nach dem Rechte, bis dass Sahrab (der Stern Venus, ganz wie das jalkutische אִסְטְהַר gleich אֶסְתֵּר, dem pers. ستاره und dem griech. ἀστής) kam, auf's Schönste in der Gestalt eines Weibes, das über seinen Mann Klage führte. Da wurden sie durch sie verführt und gelüsteten nach ihr; sie abεr entflog und kehrte dorthin zurück, wo sie früher war . . . . Mohammed sagt: Jahja erwähnte im Namen eines andern als Modschahid, dass das Weib, durch das sie verführt wurden, von den Menschen gewesen sei.“ Die Vereinigung dieser beiden Ansichten findet sich in den angeführten Worten des Jalkut.

XXV, 39. XXVI, 105—121. XXIX, 13 und 14. XXXVII, 73—81. LIV, 9—18. LXXI, 1 bis Ende. Sein ganzes Auftreten als Ermahner und Verkündiger ist nicht biblisch, aber rabbinsch, und dient dem Mohammed vorzüglich zu seinen Zwecken, da Noah auf diese Weise gleichsam ein Vorbild für ihn ist. מַי דִּכְתִיב לַפִּיד בּוּז לְעַשְׁתּוּת שַׁאֲנָן נָכוֹן לְמוֹעֲדֵי רָגֶל שֶׁהָיָה נֹחַ הַצַּדִּיק מוֹכִיחַ אוֹתָם וְאוֹמֵר לָהֶם דְּבָרִים קָשִׁים כְּלַפִּידִים וְהָיוּ מְבַזִּין אוֹתוֹ אָמְרוּ לוֹ זָקֵן תֵּיבָה זוֹ לָמָּה אָמַר לָהֶם הַקָּבָּ״ה מֵבִיא עֲלֵיכֶם אֶת הַמַּבּוּל „Der Vers Hiob 12, 5 bezieht sich auf Noah, der ihnen ihren Wandel verwies und ihnen Worte sagte, hart wie Fackeln, sie aber verachteten ihn und sprachen: Alter, wozu dieser Kasten? er aber sagte: Gott bringt eine Fluth über Euch“ (Sanhedrin 108 vgl. Mid. Rabbah zu I M. Par. 30 und 33, zum Pred. 9, 14). Noch andere Einzelheiten stimmen mit der rabb. Ueberlieferung überein. „Das Volk spottete über die Arche“ (XI, 40) הָיוּ מְשַׂחֲקִין מִמֶּנּוּ וּמַלְעִיגִין בִּדְבָרִים „sie spotteten seiner und neckten ihn mit Worten“ (Midr. Tanchuma zum Abschnitte Noah). „Die Wasser der Fluth waren heiss“ وَفَارَ ٱلتَّنُّورُ XI, 42 und XXIII 27*) דּוֹר הַמַּבּוּל בְּרוֹתְחִין נִדּוֹנוּ „das Geschlecht der Fluth wurde mit warmem Wasser bestraft“ (Rosch Haschanah 16, 2. Sanhedrin 108.) — Jedoch finden sich natür-

*) Die arab. Ausleger scheinen mir diese Stellen ganz misszuverstehen, indem sie fabelhafte Beziehungen unterschieben; unsere Erklärung, die durch eine biblische Auffassung der Worte „und der Ofen glüht“ gerechtfertigt ist, scheint mir durch die Vergleichung mit dem talmudischen Ausspruche zur Genüge bestätigt.

lich auch viele Unrichtigkeiten und Verwechslungen; so lässt er ihn schon vor der Sündfluth 950 Jahre alt sein (XXIX, 13), welches erst seine ganze Lebenszeit ausmachte (I M. 9, 29); er stellt einen Sohn als ihm ungehorsam dar, der ihm nicht in die Arche folgte und sich auf einer Bergspitze sicher genug glaubte (XI, 44. 45. 48), was wahrscheinlich aus einer falschen Auffassung des üblen Verfahrens seines Sohnes Ham nach der Sündfluth (I M. 9, 22 ff.) entstand*); nun lässt er aber auch die Frau Noah's ungläubig sein (LXVI, 10), obgleich uns verschwiegen wird, worin dieser Unglaube bestand, und zu diesem in der Schrift und den Rabbinen durchaus nicht erwähnten kenne ich nicht einmal eine Veranlassung, wenn nicht eine Analogie mit der dort aufgerechneten Frau Loth's ihn dazu verführte. Während diese Abweichungen nun Irrthümer und Vermischungen verschiedener Zeiten und Begebenheiten sind, so ist anderes einer absichtlichen Ausschmückung und Abänderung zuzuschreiben, welche Absichtlichkeit freilich dem oben (I, III, S. 35) von uns genügend angegebenen Sinne aufzufassen ist, so dass wir dies Wort von nun an ganz ohne weitere erklärende Hinzufügung gebrauchen können.

*) Die Ausleger nennen diesen Sohn auch wirklich Kanaan, كنعان (vgl. I. M. 9, 55 ff.) obgleich sie, ganz wie die Bibel, bei Aufzählung der Söhne von einem solchen dieses Namens nichts wissen, sondern diese drei aufzählen: سام وحام ويافث

Und dieser Art sind diejenigen in jüdischen Schriften unerwähnten Einzelheiten, die ihn als einem in Mohammed's Lage sich Befindenden und in seinem Geiste sprechenden darstellen, und dies gilt vorzüglich von dem, was ihm als Ermahner in den Mund gelegt wird. Es ist dies nämlich nicht bloss bei Noah, sondern bei allen, die in der Eigenschaft der Frommen in irgend einem schlechten Zeitalter auftreten. So legt er dem Lokman, als einem unter den Arabern bekannten Weisen, Worte in den Mund, die seiner eigenen Lage und Ansicht gemäss sind (XXXI, 11 ff.): so nun auch unserem Noah und anderen aus der jüdischen Geschichte angeführten Ermahnern. Noah, der, wenn er auch keine Wunder that, doch auf wunderbare Weise gerettet ward, kann er nun nicht dieselbe Ausrede, deren er sich bedient, wie er es bei anderen später vorkommenden thut, in den Mund legen, er sei bloss ein Ermahner; aber alles, was nicht offenbar in Widerspruch mit Noah's Geschichte steht, lässt er ihn auch sagen. Er sei zwar bloss ein geringer Mensch (VII, 61), gebe sich auch durchaus für keinen Wunderbaren, Ueberirdischen aus (XI, 33), jedoch sei ihm dieser Auftrag von Gott zu Theil geworden, wofür er aber keineswegs einen Lohn von ihnen verlange (XI, 31. XXVI, 109). O heilige Einfalt, müsste man bei diesem letzten Punkte ausrufen, wenn Mohammed mit voller Ueberlegung der Lage Noah's, des Strafe Androhenden, dies niedergeschrieben und nicht vielmehr ihn die gänzliche Verrückung

des Gesichtspunktes und das gänzliche Festhalten an und das Vermischen mit seinem Standpunkte ihn immer und überall geleitet hätte. An einer anderen Stelle geht diese so weit, dass er einen Vers (XI, 37) in die Rede Noah's hineinbringt, der ganz den Charakter der seinigen an sich trägt und worin sogar das Wörtchen قُلْ, das als Anrede Gottes (oder Gabriel's) an Mohammed betrachtet wird, vorkommt. Denselben Fall vergl. unten bei Abraham.

Nach Noah findet sich zuerst wieder des Hud (هُودْ) Erwähnung, der offenbar der biblische עֵבֶר ist. Es scheint dies ein treffendes Beispiel von der Unwissenheit, in der Mohammed oder, wie mir hier wahrscheinlicher ist, die ihn umgebenden Juden befangen waren. Nach der unter den Rabbinen gewöhnlichen Ansicht nämlich ist der Name Hebräer, עִבְרִי von עֵבֶר abzuleiten*); nun aber gerieth dieser Name in der späteren Zeit fast ganz in Vergessenheit, und der Name Jude (יְהוּדִי, bei den Arabern zuweilen يَهُودٌ, öfter هُودٌ) ward gebräuchlich. Die Juden, denen bekannt war, dass ihr Name von einem Stammvater abzuleiten sei, glaubten, dass es der nun gebräuchliche sei und nannten daher auch diesen Alten — Hud**). — Seine Zeit ist nun

*) Vgl. z. B. Mid. Rabbah zu I M. Par. 32: לְאַבְרָם הָעִבְרִי שֶׁהוּא מִבְּנֵי בָנָיו שֶׁל עֵבֶר „Abram wird I M. 14, 13 der Ebräer genannt, weil er von Eber abstammt."

**) So giebt Elpherar zu VII, 63 neben einer falschen Ab-

diejenige, in der ein zweites Strafgericht Gottes wegen kecken, übermüthigen Benehmens in der Schrift erwähnt wird, und hiervon handeln VII, 63—71. XI, 52—64. XXII, 43. XXIII, 33—44. XXV, 40. XXVI, 123—141. XXIX, 37. XXXVIII, 11. XL, 32. XLI, 12—16. XLVI, 20—25, L, 13. LI, 41 u. 42. LIII, 50. LIV, 18—22. LXIX, 4—9. LXXXIX, 5—9. — Jedoch um das Erwähnte, sehr allgemein lautende und auf verschiedene Begebenheiten sich beziehen könnende mit Recht auf das Geschlecht der Sprachverwirrung oder, wie es die Rabbinen nennen, der Zerstreuung (דּוֹר הַפְּלָגָה) zu beziehen, müssen wir noch einige Einzelheiten, die auf dieses hinweisen, anführen. Zuerst wird der Thurmbau erwähnt XXVI, 129 وَتَتَّخِذُونَ مَصَانِعَ لَعَلَّكُمْ تَخْلُدُونَ „und ihr fanget kunstvolle Gebäude an, damit ihr ewig seiet (entweder in diesen Gebäuden wie es die arabischen Ausleger nehmen, oder Euch einen ewigen Namen machet)“, so heisst auch die Gegend ذَاتِ ٱلْعِمَادِ „Besitzerin von Säulen“ LXXXIX, 6, vergl. I M. 11, 4. Ferner scheint XI, 62 eine Beziehung auf Nimrod, der zu dieser Zeit und in dieser Gegend lebte, zu liegen, wo ihnen vorgeworfen wird, sie befolgten den Befehl eines jeden جَبَّارٍ عَنِيدٍ „widerspenstigen Helden“, vergl. 1 M. 10,

---

stammung auch diese richtige an: بن سالح بن ارفخشد بن سام بن نوح und der Verf. des Buches اعلام الهدى sagt geradezu, Hud sei عابر (Mar. Prod. IV, 92).

7 und 8, wo der Beiname Nimrod's stets גִּבּוֹר ist. Der Götzendienst, der ihnen an allen Stellen vorgeworfen wird, stimmt vollkommen mit der rabbinischen Ansicht, z. B. Midr. Rabbah zu I M. Par. 38: וַיְהִי בְּנָסְעָם מִקֶּדֶם הִסִּיעוּ עַצְמָן מִקַּדְמוֹנוֹ שֶׁל עוֹלָם „und es war, als sie zogen vom Anfange (Morgen) (I M. 11, 2), d. h. sie entfernten sich von dem, der der Anfang der Welt ist;“ und noch einzelner übereinstimmend mit XXVI, 128: wollt Ihr auf jeder Höhe ein (götzendienstliches) Zeichen errichten, um dort zu scherzen (d. h. Götzendienst zu treiben, vergl. לְצַחֵק, 2 M. 32, 6)? ist ebendas.: דּוֹר הַפְּלָגָה אָמְרוּ בֹּאוּ וְנַעֲשֶׂה לָנוּ מִגְדָּל וְנָשִׂים עֲבוֹדָה זָרָה בְּרֹאשׁוֹ „das Geschlecht der Zerstreuung beabsichtigte einen Thurm zu bauen und an dessen Spitze ein Götzenbild aufzustellen.“ — Was nun aber die Strafe angeht, die sie traf, so finden sich freilich auch Aehnlichkeiten, so z. B. XI, 63: „und sie wurden verfolgt in dieser Welt mit Fluch, ebenso am Tage der Auferstehung“; verglichen mit דּוֹר הַפְּלָגָה אֵין לָהֶם חֵלֶק לָעוֹלָם הַבָּא שֶׁנֶּאֱמַר וַיָּפֶץ ה׳ אוֹתָם מִשָּׁם עַל פְּנֵי כָל הָאָרֶץ וַיָּפֶץ ה׳ אוֹתָם בָּעוֹלָם הַזֶּה וּמִשָּׁם הֱפִיצָם ה׳ בָּעוֹלָם הַבָּא „das Geschlecht der Zerstreuung hat keinen Antheil an jener Welt, denn die zweimal (I M. 11, 8 und 9) erwähnte Zerstreuung bezieht sich auf diese und jene Welt (Mischnah Sanhed. X, 3). Jedoch ist das Wesentliche der Strafe durchaus verwischt, denn statt der blossen Zerstreuung und Sprachverwirrung spricht Mohammed von einer völligen Vernichtung durch einen giftigen Wind, am deutlichsten XLI, 15. XLVI, 23 ff. LI, 41. LIV, 19

LXIX, 6 ff. Man sieht dieser Veränderung ganz offenbar die falsche Quelle an, theils dadurch, weil man nicht absehen kann, was Mohammed zu dieser Abänderung bewogen haben konnte, theils an der ausführlichen Beschreibung jener neuen Strafe, die eine Fiktion nicht erhalten haben würde. Es scheint daher, dass die Geschichte im Munde des Volkes, das immer nachdrücklichere Strafen liebt, diese Ausbildung erlangt habe. Was aber die übrigen Abweichungen und vorzüglich Hinzufügungen betrifft, so rühren diese wiederum, wie schon oben bei Noah bemerkt, von der Vermischung mit seiner Zeit und Person her. So wenn er den Unglauben an die Auferstehung auf jene Zeit überträgt und dies mit unter ihre strafwürdigen Sünden rechnet (XXIII, 37) und so ganz vorzüglich die grosse Bedeutung, die er dem Eber beilegt, und dessen Wunsch, sie von ihrem Wandel abzuführen. Freilich finden sich hiervon starke Anklänge in jüdischen Schriften: נָבִיא גָּדוֹל הָיָה עֵבֶר שֶׁקָּרָא אֶת שֵׁם בְּנוֹ פֶּלֶג בְּרוּחַ הַקֹּדֶשׁ שֶׁנֶּ׳ כִּי בְיָמָיו נִפְלְגָה הָאָרֶץ „Eber war ein grosser Prophet, denn er nannte seinen Sohn Peleg (Zerstreuung) durch Hülfe des heiligen Geistes, weil in seinen Tagen die Erde zerstreut wurde (I M. 10, 25) (was er vorausgesehen).“ Seder ’Olam, angeführt Midrasch Jalkut, Kap. 62. So wird auch sehr viel von dem Lehrhause des Eber gesprochen; dorthin soll Rebekka gegangen sein, indem es von ihr heisst (I M. 25, 22), sie sei gegangen den Herrn zu suchen (Mid. Rabbah zu I M. Par. 63), dort soll sich Jakob 14 Jahre

aufgehalten haben (ebend. Par. 68). Aber davon, dass er ermahnt habe, er أَخُوهُمْ, ihr Bruder, — worauf Mohammed ein vorzügliches Gewicht legt, weil auch er als Araber zu Arabern geschickt war, — und noch viel weniger davon, dass er gesagt habe, er wolle keinen Lohn von ihnen (XI, 53. XXVI, 127) findet sich keine Spur. Noch ein Punkt bleibt zu erledigen, warum im Koran das Geschlecht, von dem es sich handelt, عَادٌ heisse. Die Ausleger berichten, es sei dieser ein Sohn Uz', Sohnes Aram's, Sohnes Sem's, Sohnes Noah's gewesen, und diese Ansicht scheint auch Mohammed gehabt zu haben, woher denn auch die Begebenheit nach Aram (إِرَمَ, LXXXIX, 6) versetzt wird. Jedoch scheint es hauptsächlich daran zu liegen, dass alle diese Begebenheiten arabisirt und so auch arab. Stämmen beigelegt wurden, unter denen ein alter untergegangener — 'Ad hiess (Poc. spec. p. 3); vielleicht auch knüpfte sich die etymologische Beziehung der „Rückkehr" zum früheren schlechten Wandel des Flutgeschlechtes daran. — Eine Anspielung auf diese Begebenheit findet sich XVI, 28, wo sogar die Sache selbst weit mehr der Bibel gemäss vorgetragen wird, aber gänzlich ohne Angabe der Zeit und Personen: „Schon vor ihnen waren treulos einige, aber Gott führte ihre Gebäude weg von den Grundpfeilern, und es stürzte über sie das Dach, und die Strafe kam über sie, von woher sie nicht dachten." Hierzu bemerkt Elpherar: وهم نمرود بن كنعان بنى الصرح ببابل

ليصعد الى السم „Dies sind Nimrod, Sohn Kanaans, der einen Thurm in Babel baute, damit er zum Himmel steige“, und ferner: ولما سقط الصرح تبلبلت السن الناس من الفرغ يومئذ فتكلموا بثلاثة وسبعين لسانا فلذلك سميت بابل وكان لسان الناس قبل ذلك بالسريانية „und als der Thurm stürzte, wurden die Sprachen der Menschen verwirrt, so dass sie ihn damals nicht vollenden konnten, da sprachen sie drei und siebzig Sprachen, desshalb auch wird (die Stadt) Babel (die Verwirrung) genannt, vordem aber war die Sprache der Menschen syrisch.“ Auch die Rabbinen behaupten dieses, dass früher in hebräischer Sprache, dann aber in siebzig Sprachen gesprochen worden sei. Dasselbe bemerkt Dschelaal Eddin (bei Maracc. zur St.), fügt noch hinzu: ليصعد منه الى السماء ليقاتل اهلها „damit er von ihm (dem Thurme) aus auf den Himmel steige, um dessen Bewohnern Krieg zu bringen.“ Die Identität aber dieser Erzählung mit der Hud's und 'Ad's scheinen sie, ebensowenig wie Abulfeda (hist. anteislam. p. 18 und 20), selbst nach der Ansicht, Hud sei Eber, nicht im Entferntesten anzunehmen.

Wenn schon diese Begebenheit eine sehr von der biblischen abweichende Farbe an sich trug, aber doch durch Hülfe einzelner Zusammenstellungen und durch die Erklärung, wieso einzelne Abweichungen entstanden, die Übereinstimmung nachgewiesen werden konnte: so ist es bei einer fast in allen

Stellen des Koranes folgenden*) anderen Erzählung des Stammes Themud (ثَمُود), der, gleich 'Ad, ein alter untergegangener ist (Poc. spec., p. 3), zu denen, als sie sündigten, ihr Bruder Zalech (صَالِح) geschickt wurde, sehr schwer aufzufinden, worauf sie sich bezieht und von welchen biblischen Personen sie handelt. Die Stellen, die hiervon handeln, sind folgende: VII, 71—78. XI, 64—72. XXII, 43, XXV, 40. XXVI, 141—160. XXVII, 46—55. XXIX, 37. XXXVIII, 12. XL, 32. XLI, 12—18. L, 12. LI, 43—46. LIII, 51. LIV, 23—33, LXIX, 4—6. LXXXV, 18. LXXXIX, 8. XCI, 11—16, Zalech soll nun die Themudäer zur Frömmigkeit angeregt, ihnen eine gewisse Kameelin, als vorzüglich unter göttlicher Fürsorge stehend, anempfohlen haben, mit der sie auch das Wasser theilen sollten (LIV, 28 und XCI, 12); die Ungläubigen seiner Zeit, nach einer Stelle (XXVII, 49) bloss neun, rissen ihr die Klauen ab, und so traf sie die göttliche Strafe. Ich finde hier durchaus keine ähnliche Begebenheit in den jüd. Schriften, nur die Namensähnlichkeit führt auf שֶׁלַח, der aber als Vater Eber's, auch Erwähnung

*) Ausser L, 12 und LXIX, 4 ff., wo sie früher steht, bei welcher ersteren Stelle aber auch die der Midianiter vorgesetzt und also keine chronologische Ordnung befolgt ist; so auch LI, 43 ff. und LIII, 51 sogar vor der Geschichte der Fluth, sowie auch LXXXV, 18 Pharao vor Themud des Reimes wegen.

vor diesem verdient hätte*), und überhaupt ist das Wort in seiner Bedeutung „ein Frommer“ so allgemein, dass man es nicht mit Gewissheit hier ursprünglich als Eigennamen betrachten kann.**) Vielleicht liegt der Erzählung von dem Klauenabreissen der Kameelin eine auf die Worte I M. 49, 6 וּבִרְצֹנָם עִקְּרוּ שׁוֹר gegründete Sage zu Grunde, dem Wasservertheilen die etymologische Ableitung von ثَمَدَ „Wasser fordern“. ثَمُودُ soll übrigens nach den Auslegern Sohn des Gether, Sohnes Aram's, Sohnes Sem's, Sohnes Noah's gewesen sein, was freilich zur früher angegebenen Zeit des Schelach ziemlich passt.***) Nähere Erläuterungen aber aus jüdischen Schriften mitzutheilen ist mir unmöglich.

---

*) Ismael ben Ali aber (bei Maracc. Prodr. IV, 93) behauptet geradezu, Zalech habe nach Hud gelebt.

**) Spätere Araber nennen auch den Schelach سالح, wie in der oben (116) angeführten Stelle aus Elpherar; zu Zalech giebt derselbe VII, 71 auch eine ganz andere Abstammung, jedoch wird in einem Exemplare der samar. arab. Uebersetzung des Pentateuchs שֶׁלַח mit صالح übersetzt (vgl. de Sacy in Eichhorn's Bibliothek der bibl. Liter. X, S. 47. 110. 111.)

***) Mit ihnen eins sollen die أَصْحَابُ ٱلْحِجْرِ (XV, 80 ff.) sein, was auch Elpherar angiebt; jedoch ist diese Meinung durch nichts begründet, dadurch aber unwahrscheinlich, dass dort, wo die chronol. Ordnung befolgt zu sein scheint, die Geschichte von Abraham mit den Engeln, von Loth mit demselben und von den Midianitern früher steht.

C. Abraham bis Moses.

Wenn die früher genannten Frommen einige Aehnlichkeit mit Mohammed haben und ihre ähnliche Lage ihn sowohl ermuthigen als auch bewahrheiten sollte, so war Abraham, إِبْرَاهِيمُ, geradezu sein Vorbild und der von ihm Geschätzteste, dem er sich gern gleichstellen und dem er seine Ansichten völlig übertragen möchte. Sein Glaube, مِلَّة, ist auch der, der im Koran gepredigt wird, XVI, 124, er war حَنِيفٌ, gotteseinheitgläubig (II, 129. 134 III, 60. IV, 79. XVI, 121. 124), weder Jude noch Christ (III, 60), مَا كَانَ إِبْرَاهِيمُ يَهُودِيًّا وَلَا نَصْرَانِيًّا وَلَكِنْ كَانَ حَنِيفًا مُسْلِمًا „Abraham war nicht Jude und nicht Christ, sondern er war gotteseinheitgläubig, gottergeben (Moslem *)“, er ist خَلِيلُ ٱللّٰهِ „Freund Gottes“,

---

*) Wozu Beidhawi (III, 58): تنازعت اليهود والنصارى فى ابراهيم وزعم كل فريق انه منهم وترافعوا الى رسول الله صلعم فنزلت والمعنى ان اليهودية والنصرانية حدثتا بنزول التورية والانجيل على موسى وعيسى „Die Juden und Christen stritten über Abraham, und eine jede Parthei glaubte ihn zu den Ihrigen zählen zu können, sie wandten sich an Mohammed, und hierauf kam diese Offenbarung. Der Sinn ist, das Juden- und Christenthum sei ja erst bei der Sendung der Thorah und des Evangeliums durch Moses und Jesus entstanden“. Dass dies jüd. Ansicht ist

wie sein Name im ganzen Orient lautet: وَٱتَّخَذَ ٱللَّهُ إِبْرَاهِيمَ خَلِيلًا IV, 124. Also die Wichtigkeit sowohl, die Abraham hatte, als auch der reiche Stoff von Sagen, den schon das Judenthum von ihm bot, lässt uns vieles von ihm im Koran erwarten, und unsere Erwartung wird nicht getäuscht. Er muss es deshalb sein, auf den die Gründung der Kaaba zurückgeführt wird (II, 119 ff.) und der beim Tempel wohnet (XIV, 40): er hat auch Bücher verfasst (LXXXVII, 19), wie ihm auch viele unter den Rabbinen das bekannte kabbalistische, allerdings sehr alte Sepher Jezirah beilegen. — Jedoch gehen wir auf seine Lebensmomente selbst über, so tritt zuerst die schöne Sage hervor, wie er zur reinen Gotteserkenntniss gelangt, seinen Vater und sein Geschlecht auch dazu zu bewegen sucht und zwar vorzüglich dadurch, dass er die Götzen zerschlägt, den Stab aber dem grössten derselben in die Hand giebt und ihm diese Handlung beilegt, das Volk, das die Unmöglichkeit wegen der Regungslosigkeit der Götzen einsieht, eben hierdurch zu überzeugen sucht, aber dennoch nicht überzeugt (VI, 74—82. XIX, 42—51. XXI, 52—69. XXII, 43. XXVI,

---

beweiset: קִיֵּם אַבְרָהָם אָבִינוּ אֶת כָּל הַתּוֹרָה כֻּלָּהּ שֶׁנֶּאֱמַר עֵקֶב אֲשֶׁר שָׁמַע אַבְרָהָם בְּקֹלִי „Unser Erzvater Abraham hat das ganze Gesetz beobachtet, sowie es heisst (I M. 26, 5): weil Abraham auf meine Stimme gehört und beobachtet hat meine Gebote, Gesetze und Lehren (Joma 28, 2).“

69—105. XXIX, 15—23. XXXVII, 81—95. XLIII. 25—28. LX, 4—6), umsonst fleht, dass sein Vater von der Höllenstrafe befreit werde (IX, 115. XXVI, 86—104. LX, 4. Sunna 395), das erbitterte Volk aber ihn wegen seiner anscheinenden Unthat verbrannt wissen will, von welcher Strafe er durch göttliche Hülfe gerettet wird (II, 260. XXI, 69—74, XXIX, 23—27. XXXVII, 95—99). Das Ganze ist dem Judenthume entnommen: תֶּרַח עֹבֵד לִצְלָמִים הֲוָה חַד זְמַן נְפַק לַאֲתַר הוֹשִׁיב לְאַבְרָהָם מוֹכֵר תַּחְתָּיו הֲוָה אָתֵי בַּר אֱנָשׁ בָּעֵי דְּיִזְבַּן וַהֲוָה אָמַר לֵהּ בַּר כַּמָּה שְׁנִין אַתְּ וַהֲוָה אָמַר לֵהּ בַּר חַמְשִׁין אוֹ שִׁתִּין וַהֲוָה אָמַר לֵהּ וַי לֵהּ לְהַהוּא גַּבְרָא דַּהֲוָה בַּר שִׁתִּין וּבָעֵי לְמִסְגַּד לְבַר יוֹמֵי וַהֲוָה מִתְבַּיֵּשׁ וְהוֹלֵךְ לוֹ*) חַד זְמַן אֲתַת חֲדָא אִתְּתָא וּטְעִינָא בִּידָהּ חֲדָא פִּינַךְ דְּסֹלֶת אֲמַרַת לֵהּ הֵא לָךְ קָרֵב קֳדָמֵיהוֹן קָם נְסַב בֻּקְלָסָא בִּידֵהּ וְתַבַּרְנִהוֹן לְכֻלְּהוֹן פְּסִילַיָּא וִיהַב בֻּקְלָסָא בִּידָא דְּרַבָּא דַּהֲוָא בֵּינֵיהוֹן כֵּיוָן דַּאֲתָא אֲבוּהִי אָמַר לֵהּ מָן עָבֵד לְהוֹן כְּדֵין אָ׳ לֵ׳ מַה נְּכַפֵּר מִנָּךְ אֲתַת חֲדָא אִתְּתָא טְעִינָא לָהּ חֲדָא פִּינַךְ דְּסֹלֶת וַאֲמַרַת לִי הֵא לָךְ קָרֵב קֳדָמֵיהוֹן קָרֵבִת לְקֳדָמֵיהוֹן הֲוָה דֵּין אָמַר אֲנָא אֵיכֹל קַדְמַי וְדֵין אָמַר אֲנָא אֵיכֹל קַדְמַי קָם הָדֵין רַבָּא דַּהֲוָה בֵּינֵיהוֹן נְסַב בֻּקְלָסָא וְתַבְּרִנוּן אָ׳ לֵ׳ מָה אַתָּה מַפְלֶה בִי וְיָדְעִין אִנּוּן אָ׳ לֵ׳ וְלֹא יִשְׁמְעוּ אָזְנֶיךָ מַה שֶּׁפִּיךָ אוֹמֵר נַסְבֵהּ וּמַסְרֵהּ לְנִמְרוֹד אָ׳ לֵ׳ נִסְגֹּד לְנוּרָא אָ׳ לֵ׳ אַבְרָהָם וְנִסְגֹּד לְמַיָּא דִּמְטַפִּין נוּרָא אָ׳ לֵ׳ נִמְרוֹד נִסְגֹּד לְמַיָּא אָ׳ לֵ׳ אִם כֵּן נִסְגֹּד לַעֲנָנָא דְּטָעִין מַיָּא אָ׳ לֵ׳ נִסְגֹּד לַעֲנָנָא אָ׳ לֵ׳ אִ׳ כֵּ׳ נִסְגֹּד לְרוּחָא דִּמְבַדֵּר עֲנָנָא אָ׳ לֵ׳ נִסְגֹּד לְרוּחָא אָ׳ לֵ׳ וְנִסְגֹּד לְבַר אֱנָשָׁא דְּסָבֵל רוּחָא

---

*) Ganz so Abulfeda (hist. antets. S. 20) وكان ازر ابو ابراهيم يصنع الاصنام ويعطيها ابراهيم ليبيعها فكان ابراهيم يقول من يشترى ما يضره ولا ينفعه „Asar der Vater Abrahams, verfertigte Götzen und gab sie dem Abraham, dass er sie verkaufe, Abraham aber sagte: wer kaufet, was ihm schadet und nicht nützt?“

אִם מַלִּין אַתְּ מִשְׁתַּעֵי אֲנִי אֵינִי מִשְׁתַּחֲוֶה אֶלָּא לָאוּר הֲרֵי אֲנִי מַשְׁלִיכְךָ בְּתוֹכוֹ וְיָבֹא אֱלֹהַּ שֶׁאַתָּה מִשְׁתַּחֲוֶה לוֹ. וְיַצִּילְךָ הֵימֶנּוּ יָרַד אַבְרָהָם לְכִבְשַׁן הָאֵשׁ וְנִצּוֹל „Tarah war Götzendiener, einst verreiste er und setzte den Abraham zum Verkäufer. So oft ein Käufer kam, fragte er ihn nach seinem Alter; sagte er ihm nun, ich bin 50 oder 60 Jahre alt, so sprach er: wehe einem Manne von Sechszigen, der das Werk eines Tages anbeten will, so dass der Käufer beschämt wegging). Einst kam eine Frau mit einer Schüssel Semmel und sagte: ‚Hier! setze ihnen dies vor!' Er aber nahm einen Stock, zerschlug die Götzen alle und gab den Stock in die Hand des Grössten unter ihnen. Als sein Vater zurückkam, fragte er, wer das gethan? worauf Abraham: was soll ich es läugnen? eine Frau kam mit einer Schüssel Semmel, mir auftragend, sie ihnen vorzusetzen; kaum that ich dies, da wollte ein Jeder von ihnen früher essen, und es zerschlug sie der Grosse mit dem Stocke, den er in der Hand hat. Aber Tarah sagte: was erdichtest du mir, haben sie denn Erkenntniss? Hören, sprach Abraham, deine Ohren nicht, was dein Mund spricht? Darauf nahm ihn Tarah und übergab ihn dem Nimrod, und dieser sprach: wir wollen das Feuer anbeten! — Lieber das Wasser, welches das Feuer verlöscht. — Nun das Wasser! — Lieber die Wolke, die das Wasser trägt. — Nun, die Wolke! — Lieber den Wind, der die Wolke zerstreut. — Nun den Wind! — Lieber den Menschen, der den Wind erträgt. — Du treibst bloss ein Gerede? Ich bete das Feuer an und

werfe dich in dasselbe, mag denn der Gott kommen den du anbetest, und dich aus ihm erretten. — Abraham wurde in den glühenden Kalkofen geworfen, aber daraus gerettet". (Midr. Rabbah zu I M. Par. 17). — Der Fürbitte bei Gott für seinen Vater aber wird in jüd. Schriften nicht erwähnt, und dass diese fruchtlos gewesen sei, ja er selbst bei besserer Einsicht von seinem Begehren abgestanden habe (IX, 115), scheint geradezu der jüd. Ansicht zu widersprechen: וְאַתָּה תָּבוֹא אֶל אֲבוֹתֶיךָ בְּשָׁלוֹם בִּשְּׂרוֹ שֶׁיֵּשׁ לְאָבִיו חֵלֶק לָעוֹלָם הַבָּא „durch den Ausspruch: Du kömmst zu deinen Vätern in Frieden (I M. 15, 15) wurde ihm angezeigt, dass sein Vater Antheil am ewigen Leben habe" (Midr. Rabbah zu I M. Par. 38); ferner lautet der allgemeine Grundsatz: בְּרָא מְזַכֵּי אַבָּא אַבָּא לָא מְזַכֵּי בְּרָא „der Sohn reinigt den Vater, der Vater aber nicht den Sohn" (Sanhedrin 104). Jedoch zieht gegen diese Ansicht und gegen die andere ihr ähnliche, dass das Verdienst der Vorfahren, זְכוּת אָבוֹת, den Nachkommen doch zu gute komme, Mohammed sehr oft zu Felde z.B. II, 128 und 135, wo er sagt: „Jenes Geschlecht (das der Erzväter) ist längst vorüber, sein ist, was es erworben, und euer ist, was ihr erworben, ihr werdet nicht befragt über das, was sie gethan". Dass ferner Mohammed ein Zwiegespräch des Abraham auch mit dem Volke eintreten lässt, wo der Midrasch bloss von einem mit seinem Vater weiss, liegt eben in der Vorbildlichkeit, die er für Mohammed haben sollte, und so musste er auch öffentlicher Ermahner sein. — Ein

anderer Umstand, dessen im Koran gedacht wird, dass Loth durch und mit Abraham gläubig geworden sei (XXI, 71 und XXIX, 25) kann zwar durch einen Bericht entstanden sein, der sich in einer der oben angeführten unmittelbar folgenden Stelle des Midrasch findet, dass nämlich Haran, der Vater Loths, anfangs unschlüssig gewesen sei, nach der Errettung Abraham's zu seiner Meinung sich gewandt habe, bei der auch nun mit ihm unternommenen Feuerprobe aber verunglückt sei; hauptsächlich aber fliesst er aus dem folgenden Leben Loth's, in dem er sich als einen Frommen zeigt und ihn so Mohammed mit der erwähnten Begebenheit gerne in Verbindung setzt. Mohammed scheint sich zuweilen so mit Abraham verwechselt zu haben, dass er sich Abschweifungen in der Mitte der diesem beigelegten Reden erlaubt, die fast nnr in seinem Munde passen, und so ganz aus der Rolle des Erzählers in die des Ermahners verfällt. So findet sich XXVI, 88—104 eine lange Beschreibung der Hölle und des Paradieses, so XXIX, 17—23, die Angabe, dass auch Frühere schon als Lügner erklärt worden seien, was freilich auch Abraham sagen könnte mit Bezug auf Noah, Hud und Zalech, aber doch ihm bloss gezwungen in den Mund gelegt ist, ja sogar findet sich Vers 19 das Wort قل, das im Koran als ständige Anrede Gottes (oder Gabriels) an Mohammed zu betrachten ist (vgl. oben bei Noah), ohne dass deshalb der Nothbehelf Wahl's, eine Umstellung von Versen oder eine Einschaltung anzu-

nehmen, nöthig wäre, vielmehr ist es eben die gänzliche Verschmelzung Abraham's mit seiner eigenen Person. Ferner bleibt Mohammed nicht dabei stehen, den Abraham gegen den Götzendienst predigen zu lassen, sondern er legt ihm auch Reden über die Auferstehung in den Mund (II, 260. XXVI, 81). Der Mangel aber an völliger Gewissheit über diesen Glaubenspunkt*) soll ihn, nach der mohammedanischen Ansicht zu der Bitte bewogen haben um sinnliche Ueberzeugung, worauf dann der (von den Rabbinen so genannte) בְּרִית בֵּין הַבְּתָרִים „Bund zwischen den geschnittenen Theilen" (I M. 15, 9 ff) vorgefallen ist, der ihn davon überzeugt habe dadurch, dass die zerschnittenen Vögel sich wieder sammelten und belebt wurden (II, 262), eine Ansicht, die freilich dem Judenthume fremd ist. — Wieso Mohammed dazu kam, den Vater des Abra-

---

*) So sagt Beidhawi zu II, 262: قيل لما قال نمرود انا احيي واميت قال ان الاحياء برد الروح الى بدنها فقال هل عاينته فلم يقدر ان يقول نعم وانتقل الى تقرير اخر ثم سأل ربه ان يريه ليطمئن قلبه على الجواب ان سئل عنه مرة اخرى „man sagt, dass, nachdem Nimrod gesagt, (II, 260): ich belebe und tödte, Abraham erwidert habe, das Beleben geschieht durch die Rückkehr des Geistes zu seinem Körper; jener aber sprach: hast du dies gesehen?, was Abraham nicht bejahen konnte und zu einer anderen Beweisführung übergehen musste. Darauf aber habe er seinen Herrn gebeten, er möchte es ihm zeigen, damit sein Gemüth ruhig sei bei einer Antwort auf diese Frage, wenn sie ein anderes Mal an ihn gerichtet würde."

ham, in der Schrift תֶּרַח, آزَر (VI, 74) zu nennen, scheint dem ersten Blicke nach nicht klar, erklärt sich aber recht gut, wenn man die Quelle betrachtet, welche Maracc. (Prodr. IV, 90) nachweist. Eusebius nämlich nennt ihn in seiner Kirchengeschichte Ἀϑαρ, was aus Θαρα sehr leicht entstand, und dass das griech. 'Ἀϑαρ zu آزَر wurde, ist sehr einfach. Der Grund, den hingegen einige arab. Erklärer (bei Maracc. zur St.) angeben, ist lächerlich. Sie behaupten nämlich, آزَر sei gleich يَا آزِرُ, und dies bedeute: يَا مُعْوَجّ يَا ضَالّ „o Verkehrter! o Irrender!" so aber soll Abraham seinen götzendienenden Vater genannt haben *)!

---

*) Die späteren Araber kennen jedoch auch den rechten Namen تارخ, obgleich sie merkwürdiger Weise, so oft sie von Abraham sprechen, den Namen آزر gebrauchen; wenn sie bei anderen Gelegenheiten den Vater erwähnen, benennen sie ihn mit تارخ (so Elpherar zu VII, 78: لوط بن هاران بن تارخ ابن اخى ابراهيم wo sich das letztere ابن wieder auf Loth bezieht, was die Schreibart ابن mit dem Eliph innerhalb einer Zeile beweiset, sowie er auch später den Abraham den عم, Oheim des Loth nennt, ebenso zu XXI, 71: وهو لوط بن هاران بن تارخ وهاران هو اخو ابرهيم وكان لهما اخ ثالث يقال له ناخورا بن تارخ Seltener wird auf die Identität beider Namen aufmerksam gemacht, so bei Elpherar zu XXXI, 11 bei der Stammtafel des Lokmann, تارخ وهو آزر, ebenso bei Abulfeda hist. anteisl. p. 18 und 20.

Wir werden nun in das reifere, eheliche Leben Abrahams eingeführt, zu der Begegnung Abrahams mit den Engeln (رُسُلُنَا (XI, 72) „unsere Gesandten wozu Elpherar: اراد بالرسل الملايكة „er versteht unter Gesandten die Engel), die er als Gäste aufnimmt I M. 18), wovon gehandelt ist XI, 72—79. XV, 51—61. XXIX, 30—32. LI, 24—38. Abraham nun hielt sie für Araber, war daher sehr erstaunt, als sie nicht assen, trat furchtsam zurück, worauf sie ihm denn sowohl die Verkündigung, dass er einen Sohn bekomme, als die Nachricht von der Zerstörung Sodom's brachten. Auch der Talmud (Kidduschin 52) giebt an: לֹא נִדְמוּ לוֹ אֶלָּא כְּעַרְבִיִּים „sie schienen ihm nichts anderes als Araber zu sein“, und (Baba Mezia 86, 2): מַלְאֲכֵי הַשָּׁרֵת יָרְדוּ לְמַטָּה וְאָכְלוּ לֶחֶם אָכְלוּ סָלְקָא דַעְתָּךְ אֶלָּא אֵימָא נִרְאֶה כְּמִי שֶׁאָכְלוּ וְשָׁתוּ׃ „die Engel stiegen herab und assen. Sie sollten gegessen haben? Nein! aber es schien als ässen und tränken sie.“ Nur findet sich einmal hier ein Irrthum, dass nämlich XV, 54 ff. der Zweifel, dass in des Ehepaares hohem Alter noch ein Sohn von ihm zur Welt kommen sollte, der an anderen Stellen, gemäss der Bibel, der Sarah in den Mund gelegt wird, von Abraham, aber freilich in sehr milden Worten ausgesprochen wird, was allerdings bei einer früheren Verheissung an Abraham (I M. 17, 17) erwähnt wird. Auch an anderen Stellen könnte die Stellung der Worte zu manchen Irrthümern Veranlassung geben, wenn wir nicht die Geschichte schon zuvor aus der Bibel besser wüssten; so wird XI, 74 des Lachens der Frau Abraham's

gedacht, ehe noch gar die Verkündigung erwähnt wird, was die arabischen Ausleger auch wirklich zu den mannigfaltigsten abgeschmackten Vermuthungen führt; jedoch findet sich auch neben diesen vielen die Wahrheit gänzlich verfehlenden Erklärungen, die Elpherar anführt, die richtige mit folgenden Worten: وقال بن عباس ووهب ضحكت تعجبًا من ان يكون لها ولد على كبر سنها وسن زوجها وعلى هذا القول تكون الاية على التقديم والتاخير تقديره وامراته قايمة فبشرناه باسحاق ومن وراء اسحاق يعقوب فضحكت „Ben Abbas und Wahib sagen: sie lachte aus Verwunderung, dass sie noch ein Kind bekommen solle wegen der Menge ihrer Jahre und der ihres Gemahls, hiernach wäre der Vers versetzt und sollte eigentlich so lauten: und seine Frau stand, während wir ihm den Isaak und nach Isaak den Jakob verkündeten, da lachte sie.“ — Es könnte nun scheinen, dass dieser Sohn, der dem Abraham verkündet wurde, hier wohl vorsätzlich verfälschend, weil Ismael als Stammvater der Araber betrachtet wurde, auf Ismael bezogen worden sei, sowie die darauf folgende Versuchung (die neben andern II, 118 im Allgemeinen angedeutet wird: اِبْتَلَى إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ עֲשָׂרָה נִסְיוֹנוֹת נִתְנַסָּה אַבְרָהָם אָבִינוּ, Mischnah Aboth V, 3) mit der Opferung des Sohnes gewiss auch auf Ismael bezogen wird. Grund zu dieser Annahme giebt nämlich die Stelle XXXVII, 99—114. Nachdem dort auch früher der Streit über die Götzen erzählt wird, heisst es dann von V. 99 an: wir

brachten ihm die frohe Botschaft mit einem milden Sohne, als dieser gross war, sagte Abraham: Sohn, ich habe im Traume gesehen, dass ich dich opfern solle; und er erklärte sich bereit, darauf aber erhielt Abraham einen Ruf, dass er sein Gesicht schon erfüllt hätte, und ein köstliches Opfer löste ihn aus; und nun V. 112: وَبَشَّرْنَاهُ بِإِسْحَاقَ نَبِيًّا مِنَ ٱلصَّالِحِينَ وَبَارَكْنَا عَلَيْهِ وَعَلَى إِسْحَاقَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِهِمَا مُحْسِنٌ وَظَالِمٌ لِنَفْسِهِ 113 مُبِينٌ „und wir verkündeten ihm den Isaak, einen Propheten von den Frommen, und wir segneten ihn und den Isaak, und von beider Nachkommen giebt es offenbar gegen sich schön und frevelhaft Handelnde.“ Dass nun hier erst die Verkündigung Isaak's steht, ist ein Beweis, dass alles Frühere, sowie auch عَلَيْهِ und ذُرِّيَّتِهِمَا (V. 113) auf Ismael sich bezieht. Dass also, nach der Darstellung Mohammed's, die Opferung mit dem Ismael vorgenommen werden sollte, ist offenbar, wird auch unten bei Ismael noch näher erörtert werden, aber nicht dass die Verkündigung der Engel auf ihn sich bezog, da bei beiden بَشَّرَ steht, an einer andern Stelle (XI, 74) aber ausdrücklich die Verkündigung durch die Engel von Isaak erzählt wird.

Dass die Engel eine doppelte Sendung hatten, zu Abraham, um ihm seine Vaterschaft und die Zerstörung Sodom's anzuzeigen, und zu Loth, لُوطٌ, um diesen vor der Ausführung der Zerstörung aus

Sodom zu entfernen, ist biblisch, und Mohammed folgt dieser Erzählung. Dass Loth durch Abraham gläubig geworden sei, ist schon oben (S. 124) erwähnt; die Begebenheit aber, von der wir sprechen, und die I M. 19, 1—27 erzählt ist, kommt im Koran an folgenden Stellen vor: VII, 78—83. XI, 79—85. XV, 61—78. XXII, 43. XXVI, 160—176. XXVII, 55—60. XXIX, 27—35. XXXVII, 133—137. LIV, 33—39. Im Ganzen ist die Erzählung ziemlich treu, nur fehlt es doch nicht an einzelnen Ausschmückungen. So ist in einigen Stellen (vgl. vorzügl. XXIX, 27—30) die Ermahnung an das Volk wegen unkeuschen Gebrauches der Männer ganz abgesondert von der Erzählung mit den Engeln behandelt, so lässt er auch die Engel ihm voraussagen, dass seine Frau nicht gerettet werde, XI, 83 und XXIX, 32*), ja sogar noch früher an Abraham XXIX, 31 und XV, 60, welche Ungläubigkeit seiner Frau übrigens noch besonders LXVI, 10 erwähnt wird, sowie die Zerstörung der Städte an sehr vielen Stellen, vgl. z. B. XXV, 42 u. a. St. — Vorzüglich prägt er das allen Ermahnern ge-

*) Nach der Lesart امرأتك im Acc. (XI, 83) soll Loth sie gar nicht einmal auffordern, mitzugehen, sondern sie bei den Leuten Sodom's lassen; diese Lesart aber ist nicht allein von Hinckelmann, sondern auch von fast allen arabischen Erklärern bei Elpherar angenommen, die noch, wie derselbe bemerkt, auch durch die verschiedene des Ben Mas'ud bestätigt wird, indem dieser امرأتك vor ولا setzte.

meinsame Kennzeichen, dass sie keinen Lohn verlangen, auch ihm auf (XXVI, 164).

Dass nach Mohammed's Angabe mit Ismael, إِسْمَعِيل, der Opferungsversuch angestellt worden sei, ist schon oben (S. 129) bemerkt*) und angezeigt

---

*) Zu der oben angeführten Stelle XXXVII, 101 bemerkt Elpherar folgendes: واختلف العلما من المسلمين فى هذا الغلام الذى امر ابراهيم بذبحه بعد اتفاق اهل الكتابين على انه اسحاق وقال قوم هو اسحاق „die Gelehrten unter den Moslemen, sind verschiedener Ansicht über diesen Knaben, dessen Opfer dem Abraham geboten wurde, indem die Schriftbesitzer beider Partheien (Juden und Christen) einverstanden sind, dass er Isaak gewesen und einige mit ihnen übereinstimmen“ Es werden dann viele Erklärer aufgeführt, die auch diese Meinung theilen, وقال اخرون هو اسمعيل „Andere aber sagen, er sei Ismael“, und nun werden hierfür die Autoritäten angeführt: وكلا القولين يروى عن رسول الله صلعم ومن ذهب الى ان الذبيح اسحاق احتج من القران بقوله فبشرناه بغلام حليم فلما بلغ معه السعى امره بذبح من بشره وليس فى القران انه بشر بولد سوى اسحاق كما فى سورة هود فبشرناه باسحاق ومن ذهب الى انه اسمعيل احتج بان الله تعالى ذكر البشارة باسحاق بعد الفراغ من قصة المذبوح فقال فبشرناه باسحاق نبيا فدل على ان المذبوح غيره وايضا فان الله تعالى قال فى سورة هود فبشرناه باسحاق ومن ورا اسحاق يعقوب كما بشره باسحاق بشره بابنه يعقوب فكيف يامره بذبح اسحاق وقد امره بنافلة منه „Beide Ansichten stützen sich auf die Worte Mohammed's. Wer da behauptet, Isaak sei der Geopferte, beweist es

worden, welche Gründe den Mohammed bewogen, den Ismael als einen sehr frommen darzustellen,

---

aus den Worten des Korans (V. 99): „wir brachten ihm die frohe Botschaft mit einem milden Sohne" und als dieser gross war, da befahl er ihm den zu opfern, den er ihm verkündet hatte; nun aber findet sich im Koran nicht, dass ihm ein Sohn verkündet worden sei ausser Isaak, sowie es in der Sure, überschrieben Hud, heisst: „und wir verkündeten ihm den Isaak" (XI, 74). Wer aber behauptet, Ismael sei der Geopferte, beweist es daher, weil die Verkündigung des Isaak erst nach Beendigung der Geschichte des Geopferten steht und er dann erst sagt: „und wir verkündeten ihm den Isaak, einen Propheten der Frommen" (V. 112), dies zeigt an, dass der Geopferte ein Anderer sei (dasselbe führt Dschelaal Eddin bei Mar. aus). Ferner heisst es in der Sure Hud (XI, 74): „wir verkündeten ihm den Isaak und nach Isaak Jakob", sowie er also den Isaak verkündete, verkündete er ihm auch dessen Sohn Jakob, wie hätte er nun die Opferung des Isaak befehlen können, da er ihm von diesem Nachkommenschaft versprochen hatte." — Dieser letztere Beweis ist freilich gar nicht hoch anzuschlagen, indem ein solcher Widerspruch auch in der Schrift in Bezug anf I. M. 21, 11 und Kap. 22 zu lösen wäre; jedoch bedarf es auch dessen und noch eines anderen, der sogleich weiter in dem Commentare angeführt wird, dass die Hörner des Widders in Mecca, dem Aufenthaltsorte Ismael's, aufbewahrt worden seien, neben dem ersten durchaus nicht; auch wir haben uns ganz unabhängig hiervon schon dafür im Texte entschieden, was auch alle Araber gethan haben würden, wenn nicht die so bestimmt ausgesprochene Meinung der Juden und Christen (welcher fast immer die Volkssage, das قوم, folgt) mehrere,

vgl. XIX, 55 und 56. XXI, 85 und 86, sowie er ihn auch stets in die Erzväter- und Prophetenreihe

die dadurch nicht unbefangen genug an den Korantext gingen oder mehr Achtung für jüd. und christl. Ansicht hatten, sie zu verlassen gezwungen hätte. Wie aber der Beweis der anderen Meinung von diesen entkräftet werden soll, erfahren wir zu V. 112: جعل[1]) الذبيح اسمعيل قال بشر بعد هذه القصة باسحاق نبيا جزا طاعته ومن جعل الذبيح اسحاق قال بشر ابراهيم بنبوة اسحاق رواه عكرمة عن ابن عباس قال بشر به مرتين حيث ندى وحيث نبى Wer annimmt, dass der Geopferte Ismael sei, erklärt, ihm wurde nach dieser Begebenheit Isaak, ein Prophet, verkündet, als Lohn seines Gehorsames; wer aber annimmt, der Geopferte sei Isaak, erklärt, es sei dem Abraham die Prophetengabe des Isaak verkündet worden.“ Akhrama im Namen Ib'n Abbaas erklärt, er sei ihm zweimal verkündet worden, einmal bei seiner Geburt und einmal bei der Erlangung der Prophetengabe.“ Im folgenden V. aber, der noch weit bestimmter für unsere Ansicht spricht, erklärt Elpherar theils falsch, theils beobachtet er ein sehr bedeutsames Stillschweigen; عَلَيْهِ erklärt er nämlich mit يعنى على ابراهيم فى اولاده d. h. den Abraham in seinen Kindern“, das nach der anderen Meinung aber unerklärbare ذُرِّيَّتِهِمَا erklärt er wirklich nicht. — In der Islamischen Sage wird, wie schon Elpherar vom قوم bemerkt, fast durchgängig von Isaak als dem zur Opferung Geführten gesprochen; so heisst bei Elpherar zu XII, 36, wo Joseph den Mitgefangenen sein Geschlecht erzählt,

[1]) Muss entweder من جعل oder جاعل heissen.

aufnimmt II, 130. 134, III, 77. VI, 86. XXXVIII, 48, als frommen Sohn Abrahams erwähnt XIV, 41; auch soll er mit den Grundstein zur Kaaba gelegt haben, II, 119. Diese Ansicht ist nun allerdings nicht jüdisch, aber doch dem Judenthume nicht entgegen: תִּקָּבֵר בְּשֵׂיבָה טוֹבָה בִּשְּׂרוֹ שֶׁיִּשְׁמָעֵאל עָשָׂה תְּשׁוּבָה „mit dem Ausspruche: Du wirst im guten Alter begraben (I M. 15, 15) zeigte er ihm an, dass Ismael Busse thun werde“ (Midr. Rab. zu I M. Par. 38), und dass dies wirklich geschehen, berichtet der Talmud (Baba Bathra 16): יִשְׁמָעֵאל עָשָׂה תְּשׁוּבָה בְּחַיֵּי אָבִיו „Ismael that Busse bei Lebzeiten seines Vaters.“ Aus der Gewohnheit, den Ismael zu den Erzvätern zu zählen, geräth er sogar in den Irrthum, ihn zu Jakob's Vorfahren zu rechnen: II, 127 „der Gott deiner Väter, des Abraham, des Ismael und des Isaak“, was Beidhawi folgendermassen zu erklären sucht: وعدّ اسمعيل من ابائه تغليبا للاب والجد* او لانه كالاب لقوله عليه الصلاة والسلام عم الرجل صنو ابيه كما قال فى العباس رضى الله

und zu XII, 86, wo ein Brief Jakob's an den seinen Sohn in Gefangenschaft haltenden König (Joseph) erwähnt wird, Isaak immer ذبيح الله, und indem Jakob im Verlaufe des Briefes (ganz nach der Angabe des Sepher Hajjaschar) auf die besondere Aufmerksamkeit Gottes, deren sich seine Familie erfreut, hinweist, sagt er: واما ابى فشدت يداه ورجلاه ووضع السكين على قفاه ففداه الله „was meinen Vater betrifft, so wurden seine beiden Hände und Füsse gebunden und das Messer auf seinen Nacken gelegt, Gott aber erlöste ihn.“ S. Abulfeda, h. a. S. 22.

* Vgl. Fleischer, kl. Schriften Bd. II, S. 137.

عنه هذا بقية اباى „er zählt den Ismael zu seinen Vorfahren, weil er ihn mit dem Vater und dem Grossvater als den wichtigeren Personen zusammenstellt, oder wie sich Mohammed ausdrückte, der Oheim ist ein Spross aus derselben Wurzel wie der Vater, sowie er auch vom 'Abbaas sagte: dieser ist der Ueberrest meiner Väter."

Dadurch nun, dass er die Handlung, die dem Isaak إسحاق, von den Juden als die verdienstlichste beigelegt wird, die Bereitwilligkeit zum Opfertode, auf den Ismael überträgt, bleibt Isaak weiter nichts als ein schlichter Frommer, von dem sich nicht Vieles erzählen lässt und der ganz des Sagenschmuckes beraubt ist. Daher geschieht seiner bloss Erwähnung in der Reihe der Erzväter und fast immer in den Stellen, wo von Abrahams Errettung aus dem Feuerofen gesprochen und dann seine Belohnung für seine Frömmigkeit erwähnt wird, wo er, mehr der überlieferten Sage folgend, bloss Isaak und Jakob erwähnt, nicht aber Ismael.

Merkwürdig tritt nun aber die Verwirrung entgegen, in der Mohammed über Jakob, يعقوب gewesen zu sein scheint, über den er wohl ungewiss war, ob er Sohn Abraham's oder dessen Enkel, Sohn Isaak's war. Freilich giebt es keine Stelle, die ihn so ganz offenbar als den Sohn des Abraham angebe, aber sie geben alle demjenigen, der nicht aus der biblischen Geschichte sich eines Anderen belehrt hätte, diese Vermuthung. Bei

der Verkündigung der Engel XI, 74 lautet es: وَمِنْ وَرَاءِ إِسْحَقَ يَعْقُوبَ „nach Isaak aber Jakob“ *); so IV, 84. XIX, 50. XXI, 72. XXIX, 26: wir gaben ihm (dem Abraham) den Isaak und den Jakob“ in der Sunna 398 und 400 aber wird deutlich Joseph der Enkel Abraham's und Jakob als dessen Sohn benannt. Sind nun alle diese Stellen auch nicht mit unwiderleglicher Beweiskraft versehen, so sind Stellen, die man etwa dagegen anführen könnte, noch weit kraftloser. Denn wenn XII, 6 als Joseph's Vorfahren genannt werden Abraham und Isaak, XII, 38 Abraham, Isaak und Jakob, so berufen wir uns auf die Stelle II. 127, wo Ismael als Vorfahre Jakob's genannt wird, ohne dass eine fortlaufende Abstammung stattgefunden hätte; wenn ferner II, 127 Abraham, Ismael und Isaak als die Väter Jakob's angeführt werden, so zeigt schon die Anführung Ismael's unter den Uebrigen die Verwirrung, die bei Mohammed über die Abstammung geherrscht. Wir wollen auch keineswegs behaupten, dass Mohammed den Jakob als den Sohn Abraham's genommen, sondern dass es ihm unklar war; daher pflanzte sich auch dieser Irrthum nicht fort, sondern die späteren Araber

*) Die arab. Ausleger, die diese Worte nicht so auffassen dürfen und wollen wie wir, müssen für die ganz unpassende Herbeiführung des Jakob andere Gründe aufsuchen: so heisst es bei Elpherar: تبشرت انها تعيش حتى ترى ولد ولدها „es wurde ihr verkündet, dass sie leben würde, bis sie den Sohn ihres Sohnes sehe“.

waren hiermit besser bekannt, sowie z. B. Zamachscheri (und fast mit denselben Worten, aber zugleich mit Beifügung einer langen Ueberlieferungsreihe, Elpherar) zu XII, 4: وعن النبى صلّى الله عليه اذا قيل مَن الكريمُ فقولوا الكريم ابن الكريم ابن الكريم ابن الكريم يوسف بن يعقوب بن اسحق بن ابراهيم „Man erzählt dem Propheten nach, er habe gesagt: werdet Ihr gefragt, wer der Edle sei, so antwortet: der Edle, Sohn des Edeln, Sohnes des Edeln, Sohnes des Edeln ist Joseph, Sohn des Jakob, Sohnes Isaak's, Sohnes Abraham's.“ (de Sacy anthologie grammaticale 125.) Dieses aber zeugt nicht für die völlige Gewissheit Mohammed's, da oft bei den späteren Arabern richtigere Ueberlieferungen verbreitet waren als sie der Koran darbot, wie wir oben bei Isaak's Opferung sahen. — Von Jakob's Lebensumständen wird auch bloss Weniges herausgehoben, so bloss eine Andeutung auf seinen Kampf mit dem Engel III, 87: „alle Speise war vor der Offenbarung des Gesetzes den Söhnen Israel's erlaubt, ausser مَا حَرَّمَ اِسْرَائِيلُ عَلَى نَفْسِهِ „was Israel (wie er hier genannt wird, wozu Beidhawi يعقوب) sich selbst verboten hat“, offenbar mit Bezug auf I M. 32, 33, wo das Verbot der Spannader, גִּיד הַנָּשֶׁה erwähnt wird, was auch Beidh. عِرْقُ النَّسَا neben der Erzählung einer ganz falschen Veranlassung giebt. Ausser dieser Andeutung und der Geschichte Joseph's, in die auch er verwickelt ist und die wir später berichten, findet sich bloss noch seine Ermahnung vor seinem Tode,

nach rabbinischen Quellen erzählt II, 126 und 127: „und Abraham befahl solches seinen Söhnen (wozu etwa I M. 18, 19 zu vergleichen ist), ebenso Jakob: o meine Söhne, Gott hat sich auserwählt für Euch diesen Glauben, und sterbet nicht, ohne euch ihm (Gott) ergeben zu haben (Mosleme zu sein). Wart ihr etwa zugegen, als dem Jakob der Tod nahte und er zu seinen Söhnen sprach: was werdet ihr nach mir verehren? und sie sprachen: wir verehren Deinen Gott und den Gott Deiner Väter, Abraham, Ismael und Isaak, den einzigen Gott und ihm sind wir ergeben.“ בְּשָׁעָה שֶׁהָיָה יַעֲקֹב אָבִינוּ נִפְטָר מִן הָעוֹלָם קָרָא לִשְׁנֵים עָשָׂר בָּנָיו אָמַר לָהֶם שִׁמְעוּ אֶל יִשְׂרָאֵל אֲבִיכֶם שֶׁמָּא יֵשׁ בִּלְבַבְכֶם מַחֲלֹקֶת עַל הַקָּדוֹשׁ בָּרוּךְ הוּא אָמְרוּ לוֹ שְׁמַע יִשְׂרָאֵל אָבִינוּ כְּשֵׁם שֶׁאֵין בְּלִבְּךָ מַחֲלֹקֶת עַל הַקָּ' בָּ' ה' כָּךְ אֵין בְּלִבֵּנוּ מַחֲלֹקֶת אֶלָּא ה' אֱלֹהֵינוּ ה' אֶחָד אַף הוּא פֵּרַשׁ בִּשְׂפָתָיו וְאָמַר בָּרוּךְ שֵׁם כְּבוֹד מַלְכוּתוֹ לְעוֹלָם וָעֶד „Zur Zeit als Jakob diese Welt verliess, rief er seinen zwölf Söhnen und sprach zu ihnen: Höret Euren Vater Israel (I M. 49, 2), ist etwa ein Zweifel in Eurem Herzen über Gott? Sie aber sprachen: Höre, Israel, unser Vater, sowie in Deinem Herzen kein Zweifel über Gott ist, so auch in unserem, sondern der Herr ist unser Gott, der Herr ist einzig (5 M. 6, 4). Auch er sprach dann aus und sagte: Gelobt sei der Name seiner herrlichen Regierung immerdar!“ (Midrasch Rabbah zu I M. Par. 98, zu 5 M. Par. 2). Vgl. die beiden Recensionen des Targum Jerusal. zu 5 M. 6, 4 Traktat Pesachim S. 56.

Im Einzelnen werden weiter die Söhne nicht

erwähnt ausser auch mit in der Reihe der Erzväter unter dem Namen الأسباط הַשְּׁבָטִים, die Stämme, wie sie genannt wurden, weil nach ihnen später die Eintheilung von zwölf Stämmen entstand; nur Joseph يوسف, erfreut sich einer ehrenvollen Ausnahme. Von ihm handelt, ausser einer kurzen Erwähnung XL, 36, fast die ganze zwölfte Sure, die auch ihren Titel von ihm hat, von V. 4 nämlich bis V. 103, und hier nun findet sich die Erzählung, die uns I M. 37, 9 bis Ende und Kap. 29—46 aufbewahrt ist, freilich mit vielen Abkürzungen, aber auch Hinzufügungen und Veränderungen, die angedeutet werden müssen. Zuerst müssen hier erwähnt werden diejenigen Hinzufügungen, die der jüd. Sage entlehnt sind. Der Art ist die Annahme, Joseph sei auch wohl der Frau Potiphar's geneigt gewesen, aber ein Zeichen habe ihn davon abgemahnt: وَهَمَّ بِهَا لَوْلَا أَنْ رَأَى بُرْهَانَ رَبِّهِ (V. 24) וַיְהִי כְּהַיּוֹם הַזֶּה וַיָּבֹא הַבַּיְתָה לַעֲשׂוֹת מְלַאכְתּוֹ אָמַר רַבִּי יוֹחָנָן שְׁנֵיהֶם לְדָבָר עֲבֵרָה נִתְכַּוְּנוּ וַתִּתְפְּשֵׂהוּ בְּבִגְדוֹ לֵאמֹר שִׁכְבָה עִמִּי מְלַמֵּד שֶׁעָלוּ לַמִּטָּה שְׁנֵיהֶם עֲרֻמִּים בְּאוֹתָהּ שָׁעָה בָּאֲתָה דְיוֹקְנָא שֶׁל אָבִיו וְנִרְאֵית לוֹ בַּחַלּוֹן אָמַר לוֹ יוֹסֵף עֲתִידִין אַחֶיךָ שֶׁיִּכָּתְבוּ עַל אַבְנֵי אֵפוֹד וְאַתָּה בֵּינֵיהֶם רְצוֹנְךָ שֶׁיִּמָּחֶה שִׁמְךָ מִבֵּינֵיהֶם „Es war an einem Tage, da kam er nach Hause seine Arbeit zu verrichten (I M. 39, 11). R. Johanan sagt: Beide beabsichtigten eine Sünde zu begehen. — Sie ergriff ihn bei seinem Kleide, sagend: liege bei mir (12). Dies zeigt an, dass beide nackt das Bett bestiegen hatten, da erschien ihm aber die Gestalt seines Vaters am

Fenster, die ihm zurief: Joseph, Joseph! einst werden die Namen deiner Brüder auf die Steine des Ephod eingegraben werden, auch der Deine; willst Du, dass er ausgelöscht werde?" *) (Sotah 36, 2). Die Fabel, dass die ägyptischen Frauen ihrer spotten, von ihr eingeladen werden und durch das Betrachten der Schönheit Joseph's **) sich in die Hände schneiden (V. 31 ff. vgl. V. 50) findet sich ganz ebenso im Sepher Hajjaschar (ספר הישר), einem zwar untergeschobenen, aber doch gewiss sehr alten, in einer

---

*) Einige dieser Einzelheiten drückt Elpherar näher aus zum angef. V.: فروى عن بن عباس انه قال حل الهميان وجلس منها مجلس الخاين „es wird dem Ben 'Abbaas nacherzählt, er habe gesagt: er hat seinen Gürtel gelöst und sich zu ihr auf Sünderweise gesetzt. قال قتادة واكثر المفسرين انه راى صورة يعقوب وهو يقول يا يوسف تعمل عمل السفها وانت مكتوب فى الانبيا „Ketada und der grössere Theil der Erklärer sagt, er habe die Gestalt Jakob's gesehen, und dieser sprach: o Joseph! Du handelst wie die Thoren und bist eingeschrieben unter den Propheten."

**) So erklärt es nämlich ganz richtig und mit dem Sepher Hajjaschar übereinstimmed gegen Wahl's gezwungene Deutung auch Elpherar zu V. 31: اى جززن بالسكين التى معهن ايديهنّ وهن يحسبن انهن يقطعن الاترج ولم يجدن الالم لغفل قلوبهن بيوسف „d. h. sie schnitten mit dem Messer, welches sie hatten, in ihre Hände, indem sie die Orange zu schneiden glaubten, fühlten aber den Schmerz nicht, wegen der völligen Hingebung ihrer Aufmerksamkeit an Joseph."

sehr rein hebräischen Sprache geschriebenen Buche, das im Midrasch Jalkut zuweilen unter dem Namen דברי הימים הארך, grosse Chronik, angeführt wird, in einer alten jüdisch-deutschen Uebersetzung den Titel תם וישר, führt, in welcher Uebersetzung ich es nun vor mir habe und deshalb die Worte selbst nicht anführen will. Eine Andeutung der Fabel liegt in einer aus dem Mid. Abhkir im M. Jalkut, Kap. 146, angeführten Stelle.*) — Auch die Unter-

---

*) Noch ähnlicher wird die koranische Erzählung der des Sepher Hajjaschar, wenn man folgende Einzelheiten hinzunimmt. Zu dem Worte مُتَّكَأً (V. 31), das von وَكَأَ, VIII, sich stützen, abstammend, ganz gleich dem rabb. סְעוּדָה, von סָעַד, unterstützten und wie das hebr. מֵסַב von סָבַב, eine **Mahlzeit** bedeutet, nicht sowohl wegen der neuen Kraft und Stütze, die die Speise bereitet (wozu man vielleicht durch den Ausdruck סָעַד לֵב, vergl. vorz. Ps. 104, 15, verleitet werden könnte), als wegen des gestützten Anlehnens an die Sitze bei den Morgenländern, wie auch richtig bei Elpherar zu d. V.: قال بن عباس وسعيد بن جبير والحسن وقتادة ومجاهد متكا اى طعاما سماه متكا لان اهل الطعام اذا جلسوا يتكون على الوسايد فسمى متكا على الاستعارة „es sagen mehrere arab. Erklärer: متكا heisst Speise, weil die Speisenden wenn sie sitzen, sich auf die Pfühle lehnen, deshalb wird es auf entlehnte Weise متكا genannt“ — zu diesem Worte bemerkt derselbe Elpherar ferner: ويقرا فى الشواذ متكا بسكون التا واختلفوا فى معناه قال بن عباس هو الاترج وروى عن مجاهد مثله وقيل هو الاترج بالحبشية وقال الضحاك الزماورد

handlung über das Zerrissensein des Kleides von vorn oder hinten (V. 26 ff.) findet sich im erwähnten Sepher Hajjaschar ganz auf dieselbe Weise. In

---

وقال عكرمة متكا شى يقطع بسكين وقال ابو زيد الانصارى كلما يجز بالسكين فهو عند العرب متك والمتك والبتك القطع بالميم والبا „in den Schowads wird gelesen مُتْكًا mit vokallosem Ta. Ueber den Sinn dieses Wortes aber ist man verschiedener Ansicht. Ben Abbas sagt: es ist eine Orange, dasselbe wird von Modschahid berichtet; einige sagen, auf abessinisch heisse eine Orange so; Dhochakh sagt, es sei das Gericht Summaward; Ikrimah sagt: مُتْكٌ ist ein Jedes, was mit einem Messer geschnitten wird; Abu Said der Anssare sagt, so oft etwas mit dem Messer geschnitten wird, heisst es bei den Arabern مُتْكٌ, مُتْكٌ und بُتْكٌ nämlich, mit Mim und Ba, bedeutet bei den Arabern das Schneiden." Hiernach wäre مُتْكٌ, wie Einige lesen wollten, eine Orange oder أُتْرُجٌّ, und dass Joseph's Gebieterin diese Frucht den sie besuchenden Frauen gegeben habe, bemerkt das S. Hajj. ausdrücklich. Nun scheint mir zwar unsere Lesart die richtige und selbst die Bedeutung, die dem مُتْكٌ beigelegt wird, sehr zweifelhaft, da die arab. Erklärer selbst sehr verschiedener Ansicht sind und ihre Erklärungen wohl bloss erst aus dieser Stelle ableiten, wie dies oft geschieht; aber es wird doch soviel aus ihren Worten klar, das die *ganze* Sage, wie sie im erwähnten jüd. Buche sich findet, auch zu den Arabern gewandert sei, so dass die späteren Erklärer auch alle Einzelheiten in den Worten des Korans wiederzufinden sich bemühten.

den Worten وَشَهِدَ شَاهِدٌ (V. 26), die wir hier nach der dem Zusammenhange angemesseneren Bedeutung nicht urgiren, sondern sie in der von وحكم حاكم „und es entschied ein Entscheidender" (wie Elpherar erklärt) nehmen, finden Andere, dass dies ein bei dem Vorfall zwischen Joseph und der Frau Anwesender gewesen sei, und zwar drücken sich Einige bei Elpherar ganz übereinstimmend mit dem Seph. Hajj. hierüber so aus: قال سعيد بن جبير والضحاك كان صبيا فى المهد انطقه الله وهو رواية العوفى عن عباس „Said ben Dschobair und Dhohakh sagen: es war ein Kind in der Wiege, das Gott reden liess. Dies ist die Erklärung des Auphiten nach Abbas." Auch das Seph. Hajj. berichtet, es sei ein Kind von 11 Monaten zugegen gewesen, das noch nicht sprechen gekonnt, und nun erst die Sprache erlangt habe. Jedoch weichen beide hierin von einander ab, dass das jüd. Buch das Kind die Aussage Joseph's bestätigen, der arab. Erklärer aber es die Entscheidung über das Zerrissensein des Kleides abgeben lässt, was auch schon andere Araber als höchst unpassend verwerfen: وقال الحسن وعكرمة ومجاهد وقتادة لم يكن صبيا لانه كان رجلا حكيما ذا راى „Mehrere Erklärer sagen: es war dies kein Kind, vielmehr ein weiser, einsichtsvoller Mann", und es geht hieraus hervor, dass entweder Mohammed selbst auf unpassende Weise beide Sagen vermischt oder dass letztere Sage später auch in den arab. Sagenkreis eingedrungen und von Arabern in die Worte des Korans

hineingetragen worden sei. — Die Worte (V. 42): فَأَنْسَاهُ ٱلشَّيْطَانُ ذِكْرَ رَبِّهِ, die Wahl übersetzt: „Allein der Satan liess es nicht zu, dass er (nämlich der Mundschenk) an ihn (den Joseph) dachte", ohne uns zu sagen, was denn hier رَبِّهِ bedeute, erhalten erst ihre rechte Deutung durch folgende Stelle: דְּבַר שְׂפָתַיִם אַךְ לְמַחְסוֹר עַל יְדֵי שֶׁאָמַר לְשַׂר הַמַּשְׁקִים זְכַרְתַּנִי וְהִזְכַּרְתַּנִי נִתּוֹסַף לוֹ שְׁתֵּי שָׁנִים שֶׁנֶּאֱמַר וַיְהִי מִקֵּץ שְׁנָתַיִם יָמִים „Lippengerede ist bloss zum Verderben (Spw. 14, 23), dadurch dass Joseph dem Mundschenken zweimal einschärfte, er solle sich seiner erinnern (I M. 40, 14), musste er noch zwei Jahre länger im Kerker verweilen, denn es heisst: und es war nach Verlauf von zwei Jahren (I M. 41, 1)" (Mid. Rabbah zu I M. Par. 89). Das Schutzsuchen bei dem Mundschenken wird also hier für sündlich erklärt, und deshalb sagt denn auch Mohammed „und der Satan machte ihn (den Joseph) vergessen das Andenken seines Herrn (Gottes)", indem er nicht auf Gott, sondern auf einen Menschen sein Vertrauen setzte.*) — V. 67 empfiehlt

---

*) Elpherar: قيل انسى الساقي ذكر يوسف للملك تقديره فانساه الشيطان ذكره لربه قال بن عباس وعليه الاكثرون انسا الشيطان يوسف ذكر ربه حتى اتبع الفرج من غيره واستغاث بمخلوق وتلك غفلة عرضت ليوسف من الشيطان „man sagt, der Mundschenk brachte nicht in Erinnerung die Erwähnung des Joseph dem Könige, so dass es eigentlich heissen sollte: der Satan machte ihn vergessen ذِكْرَهُ لِرَبِّهِ dessen Erwähnung an seinen Herrn

Jakob seinen Söhnen in verschiedene Thore einzugehen, so auch Mid. Rab. zu I. M. Par. 91, אָמַר לָהֶם יַעֲקֹב אַל תִּכָּנְסוּ כֻּלְּכֶם בְּפֶתַח אֶחָת „Jakob sagte zu ihnen: gehet nicht alle durch ein Thor ein“*). — Die Angabe hingegen Vers 77, die Brüder hätten, als sie den Becher in Benjamin's Sack gefunden, gesagt: hat er gestohlen, nun auch sein Bruder hat gestohlen“, ist offenbar eine irrthümliche Veränderung der Worte des angeführten Midrasch, Par. 92, nach welchem sie gesagt haben: הָא גַּנָּבָא בַּר גַּנָּבְתָא „siehe, ein Dieb, Sohn einer Diebin!“ mit Bezug auf Rahels Theraphimentwendung (I M. 31, 19**). — Aus Vers 86

(Pharao). Ben 'Abbaas aber und nach ihm die Meisten erklären, der Satan machte den Joseph vergessen das Andenken seines Herrn, so dass er Hülfe suchte ausser ihm und Schutz suchte bei einem Geschöpfe, und dies war eine Vernachlässigung, die der Satan dem Joseph zu Wege brachte.“ Dann führt er noch sehr viele Sagen an, die diesen Schritt des Joseph als sündlich darstellen.

*) Den Grund geben die arab. Ausleger mit dem Midr. gleich an, nämlich מִפְּנֵי הָעַיִן, خاف عليهم العين (Elpherar zum V.) „aus Furcht vor neidischem Blicke“, den die Alten als schlecht einwirkend betrachteten.

**) Die arab. Ausleger geben die verschiedensten Nachrichten an, von denen eine unsere Ansicht einer irrthümlichen Verwechslung mit der Mutter noch bestätigt, nämlich folgende bei Elpherar: قال سعيد بن جبير وقتادة كان لجده ابى امه صنم يعبده فاخذه سرا „Said ben Dschobair und Ketada sagt: sein Grossvater, der Vater seiner Mutter, hatte ein Götzenbild, das er anbetete, da ergriff er es insgeheim.“

und 97 leuchtet hervor, Jakob habe durch göttliche Mittheilung gewusst, dass Joseph noch lebe, was einer jüdischen Ansicht (Pirke Rabbi Elieser Abschn. 38) widerspricht, aber mit einer anderen übereinstimmt: שָׁאַל אֶפִּיקוּרוֹס אֶחָד לְרַבֵּנוּ אֶפְשַׁר שֶׁמֵּתִים חַיִּים אֲבוֹתֵיכֶם אֵינָם מוֹדִים וְאַתֶּם מוֹדִים מַה כְּתִיב בְּיַעֲקֹב וַיְמָאֵן לְהִתְנַחֵם אִלּוּ הָיָה יֹדֵעַ שֶׁהַמֵּתִים חַיִּים הָיָה מְמָאֵן לְהִתְנַחֵם אָמַר לוֹ שׁוֹטֶה לְפִי שֶׁהוּא יָדַע בְּרוּחַ הַקֹּדֶשׁ שֶׁהוּא חַי וְאֵין מְקַבְּלִין תַּנְחוּמִין עַל הֶחָי „Ein Ungläubiger fragte unseren Lehrer: leben wohl die Todten (fort)? Eure Eltern nahmen dies nicht an und ihr wolltet es annehmen? Bei Jakob heisst es: er wollte keinen Trost annehmen (I. M. 37, 35) hätte er den Glauben gehabt, dass die Todten (fort) leben, hätte er keinen Trost angenommen? Da antwortete er ihm: Thörichter! er wusste durch den heil. Geist, dass er noch (fleischlich) lebte und um einen Lebenden nimmt man keinen Trost an“ (Midr. Tanchuma, angeführt M. Jalkut, Kap. 143.) — Ebenso ist eine Sage, er habe dem Benjamin vorausgesagt, er sei Joseph, was Vers 69 berichtet wird, im Sepher Hajjaschar erzählt. — Neben diesem aus jüd. Sagen Hinzugefügten findet sich aber auch Anderes, das Irrthümern, vielleicht auch zuweilen uns unbekannten Sagen sein Entstehen verdankt. So widerspricht seine Angabe Vers 11 ff., dass die Brüder den Vater aufgefordert, ihnen den Joseph mitzugeben, den Worten I M. 37, 13 ff., ferner dass einer von den Ismaelitern, der Wasser schöpfen wollte, den Joseph in der Grube gefunden habe, dem deutlichen Ausspruche der Schrift: וְהַבּוֹר רֵיק

אֵין בּוֹ מָיִם I. M. 37, 24; Vers 47 lässt er den Joseph Pharao's Traum auslegen und wird erst Vers 50 dann aus dem Gefängnisse geholt gegen I. M. 41, 14 ff. Vers 84 behauptet er, Jakob sei durch Verdruss blind, jedoch durch die Auflegung eines Hemdes wieder sehend geworden (V. 93 und 96), vielleicht durch Verwechslung mit der späteren Abnahme der Sehkraft (I M. 48, 10), wahrscheinlicher auf eine mir unbekannte Sage gestützt. Vers 100 und 101 sollen seine Eltern, أَبَوَيْهِ, zu ihm nach Egypten gekommen sein, ungeachtet nach dem Zeugnisse der Schrift (I. M. 35, 18 ff.) Rahel schon lange früher gestorben war, wahrscheinlich um den Traum, der auch auf Beide lautete (Vers 4. I. M. 37, 10, אֲנִי וְאִמְּךָ), auch gänzlich in Erfüllung zu bringen, wozu aber einige Rabbinen bemerken, dass dies eben ein Zeichen sei, dass kein Traum ohne eitle Reden sei, andere hingegen, dass Bilhah, seine nachherige Pflegemutter darunter verstanden werde, was auch ähnlich bei Zamachscheri zu Vers 4. angeführt ist: وقيل ابوه وخالته „man sagt: sein Vater und seine Muhme" (de Sacy anth. gramm. S. 127), noch deutlicher bei Elpherar: قاله قتادة. وقال السدى القمر خالته لان امه راخيل كانت قد ماتت „Kethada und Sadh sagen, unter dem Monde werde seine Muhme verstanden, weil seine Mutter Rahel schon gestorben war", so dass also Mohammed auch hier diese meinen kann, was Elpherar auch wirklich zu Vers 100 bemerkt: قال اكثر المفسرين هو ابوه وخالته ليا وكانت امه قد ماتت فى نفاس

بنيامين „die meisten Erklärer sagen: es seien diese sein Vater und seine Muhme Leah gemeint, seine Mutter war schon bei der Geburt des Benjamin gestorben“. — Ganz seinem sonstigen Verfahren gemäss hingegen ist die lange Rede über Gotteseinheit- und Jenseitsglauben, die er dem Joseph, bevor er seinen zwei Mitgefangenen ihre Träume deutet, in den Mund gelegt.*)

Mit Joseph hätten wir den ersten Zeitabschnitt durchlaufen; denn zwischen ihm und Moses erwähnt er gar keines Anderen, fast als hätte er mit Justin, (ohne dass wir Mohammed im Mindesten ernstlich eine solche Meinung beilegen wollten), Moses als den Sohn Joseph's angenommen.

---

*) Die arab. Ausleger, die diese Ungeschicklichkeit sehr wohl fühlen, erklären dies sehr fein, Joseph habe diese Abschweifung gemacht, da es ihm leid gethan, seinem einen Mitgefangenen etwas Böses sagen zu müssen; so Elpherar zu V. 37: فلما قصّا عليه الرؤيا كره يوسف ان يعبر لهما ما سألاه لما علم فى ذلك من المكروه على احدهما فاعرض عن سؤلهما واخذ فى غيره من اظهار المعجزة والدعا الى التوحيد „nachdem sie ihm den Traum erzählt hatten, deutete er ihnen ungern, was sie ihn gefragt hatten, weil er darin etwas Unangenehmes für einen von beiden erkannte; deshalb wandte er sich ab von ihrer Frage und fing über etwas Anderes an, indem er sie über die Wundergabe belehrte und sie zum Gotteseinheitglauben ermahnte.“

Zweites Stück.

MOSES UND SEIN ZEITALTER.

Während die Geschichte der früheren Zeit theils bloss in kurzen Zügen aufbewahrt war, theils auch hinsichtlich ihres Inhaltes nicht so wichtig und auf die ganze spätere Folgezeit so einflussreich war, und Mohammed aus dieser Periode daher bloss Sagen wegen ihrer Erbaulichkeit und der frommen Betrachtungen, die sich daran knüpfen liessen, aufnahm: so verlor sich in dem jetzt zu behandelnden Zeitabschnitte diese Sagenreihe nicht, aber die Geschichte tritt einerseits mit grösserer Bestimmtheit und Ausführlichkeit, andererseits mit grösser religiöser Wichtigkeit hervor. Sowohl die mosaische Gesetzgebung als das an Begebenheiten reiche Leben und die hohe Persönlichkeit Moses' geben dem Mohammed Stoff genug zu Berichten.

Wir wollen hier zuvörderst das ganze Leben Moses' nach der Darstellung des Korans, zusammengestellt aus den verschiedensten Stellen, zusammenfassen, um dann erst auf die zu bemerkenden Einzelheiten überzugehen. — Unter den drückenden Verfügungen, die sich Pharao gegen die Israeliten

erlaubte, war auch die, dass ihre Kinder ins Wasser geworfen werden sollten. Moses, مُوسَى, Sohn Amram's, عِمْرَان, wurde aber von seiner Mutter in einen Kasten gelegt; die Frau Pharao's, die in diesem das Kind erblickte, rettete es vom Tode und liess es an seiner Mutter saugen. Als Moses gross wurde, suchte er seinen gedrückten Brüdern zu helfen, erschlug einst einen Egypter, wurde den anderen Tag von einem Israeliten an seine gestrige That erinnert, fürchtete sich deshalb, floh unter Zureden eines Freundes nach Midian, مَدْيَن, und heirathete dort die Tochter eines Midianiters (XX, 37—44. XXVIII, 2—29.) Als er sich von Midian entfernen wollte, da sah er einen brennenden Busch, nahte sich ihm, bekam einen Ruf, nach Egypten zu gehen, den Pharao, فِرْعَوْن, zu ermahnen, ihm einige Wunder zu seiner Beglaubigung zu thun, zu welchem Geschäfte er sich aber seinen Bruder Aaron هُرُون als Gehülfen ausbat (XX, 8—37. 44—51. XXVI, 9—17. XXVIII, 29—36. LXXIX, 15—20). Er erfüllt den Befehl, vollbringt seine Sendung, Pharao aber bleibt ungläubig, lässt seine Schwarzkünstler versammeln, die zwar die Wunder nachahmen, aber doch von Moses und Aaron übertroffen werden und auch sogleich, der Drohungen Pharao's ungeachtet, gläubig werden (VII, 101—125. X, 76—90. XI, 99—102. XX, 50—79. XXIII, 47—51. XXVI, 15—52. XXVII, 13—15. XXVIII, 36—40. XL, 24—49. XLIII, 45—54, LXXIX, 20—27). Ueber Pharao und sein Volk

aber, die hartnäckig bei ihrem Unglauben bleiben, ergeht ein gewaltiges Strafgericht, so dass endlich die Egypter ins Meer versinken, die Israeliten aber gerettet werden (II, 46 und 47. VII, 127—135. X, 90—93. XX, 79—82. XXVI, 52—69. XXVIII, 40—43. XLIII, 55). Von dem Zuge nun vor Empfang des Gesetzes wird nichts erwähnt als das Schlagen des Felsen mit einem Stabe, so dass Wasser herausfloss und auch dies bloss nebenbei (II, 57. VII, 160), an welcher ersteren Stelle (V. 58) noch Einiges von dem Aufenthalte in der Wüste erzählt wird. Moses empfängt darauf das Gesetz, الألواح הלוחות (VII, 143 und 150*) und verlangt Gottes Herrlichkeit zu sehen (VII, 135—147. 170. II, 52—55. 60. 87. IV, 152**). Während seiner

*) Zu ersterer Stelle Elpherar: قال بن عباس يريد الالواح التورا „Ben Abbas sagt: er meint unter Alwach die Torah" und richtiger zu letzterer: التى فيها التورا „worin die Torah ist."

**) Im Koran geschieht bei der Gesetzgebung niemals des Berges Sinai Erwähnung, was die Erklärer freilich thun, z. B. Elpherar zu VII, 140, ungeachtet er Mohammed nicht fremd war, indem er bei anderen Gelegenheiten vorkommt. So wird er (طور سينين), wohl des Reimes wegen, vgl. unten (الْيا سينين) als Schwur gebraucht XCV, 2; ferner heisst es bei Erwähnung der Schöpfung des Oelbaumes XXIII, 20: und einen Baum, der hervorgeht aus dem طُور سَيْنَاءَ, zu welcher Stelle die Erklärer (bei

Abwesenheit aber machen die Israeliten das goldene Kalb, das Moses bei seiner Ankunft zerstösst und den Israeliten zu trinken giebt (II, 48—52. 87. VII, 147—155. XX, 72 – 99) uud darauf nimmt er sich siebenzig Männer (VII, 155). Später schickt er Kundschafter nach Khanaan, die aber, ausser zweien, gottlos sind, von welchen sich das Volk bethören lässt und so vierzig Jahre in der Wüste herumwandern muss (V, 23—30), hat ferner Streit mit Korah, der von der Erde verschlungen wird (XXVIII, 76—83), wird ungerecht beschuldigt, was sich entweder auch auf Korah bezieht oder auf den Streit mit Aaron u. Miriam (XXIII, 69). Dies sind alle Lebensbegebenheiten Moses' im Allgemeinen, wie sie sich im Koran finden und wie wir sie sowohl nach Andeutungen im Koran als vorzüglich nach unserer besseren Quelle ordnen können. Neben diesem kommt noch eine wunderbare Reise vor, die er mit seinem Diener unternommen haben soll

Elpherar) den Namen als Apellativum auffassen (und unter vielen abweichenden Erklärungen auch die mir richtig scheinende angeführt wird: وقيل هو بالسريانية الملتف بالاشجار „man sagt, es sei im Syrischen ein dicht mit Bäumen bepflanzter Ort" so dass סִינַי und סְנֶה zusammenhängen würde), ohne denselben als einerlei mit dem Berge, an dem Moses die Gesetzgebung erhalten, zu betrachten, und von Einem bloss angeführt wird: وقال بن زيد هو الجبل الذى نودى منه موسى „Ben Said sagt, es sei dies der Berg, von welchem dem Moses zugerufen worden sei."

(XVIII, 59—82), von der weiter unten ein Mehreres. — Wir gehen nun zu den Einzelheiten über. Als Rathgeber Pharao's und Mitverfolger der Israeliten werden genannt Haman, هَامَانُ (XXVIII, 5. 7. 38. XXIX, 38. XL, 25) und Korah, قَارُونُ (XXIX, 38. XL, 25), welcher letztere auch als in dieser Eigenschaft erwähnt wird Mid. Rab. zu 4. M. Par. 14: קֹרַח הָיָה קַתּוֹלִיקוֹס לְבֵיתוֹ שֶׁל פַּרְעֹה „Korah war Hauptverwalter über das Haus Pharao's", den ersteren aber Mohammed wohl zuweilen als Judenfeind (הָמָן) nennen gehört hatte und ihn daher hier einschob, obgleich den zur Zeit des Ahasverus Lebenden spätere Araber nicht هَامَانُ, sondern هَيْمُونُ (vgl. Makarizi in de Sacy, chrest. arabe S. 143, Z. 9 der ersten Ausg.) nennen. Auch die Rabbinen sprechen viel von Rathgebern, die er gehabt, nennen bald als solche Bileam, Job und Jethro, von denen der erste beigestimmt, desshalb später durch Israeliten umgebracht wurde, der zweite geschwiegen habe, desshalb auch Leiden ertragen musste, der dritte geflohen sei und so ihm das Glück zu Theil wurde, Schwiegervater des Moses zu sein, und vorzüglich sind die zwei Obersten der Schwarzkünstler יוחני und ממרא, die auch in einem Briefe des Apostels Paulus vorkommen, als Anstifter mitgenannt. Die vorzüglichste Veranlassung zur Verfolgung wird XXVIII, 5 der Furcht wegen eines gehabten Traumes zugeschrieben, übereinstimmend mit: אָמְרוּ הַחַרְטֻמִּים לְפַרְעֹה עָתִיד נַעַר לְהִוָּלֵד וְהוּא יוֹצִיא אֶת יִשְׂרָאֵל מִמִּצְרַיִם וְחָשַׁב וְאָמַר בְּלִבּוֹ הַשְׁלִיכוּ כָּל הַזְּכָרִים אֶל הַיְאוֹר וְהוּא מְשַׁלֵּךְ עִמָּהֶם „Die Schwarzkünstler sagten zu Pharao: ein Knabe wird

geboren werden, der die Israeliten aus Egypten führet; da dachte er, werfet alle männlichen Kinder in den Fluss, so wird er mit hineingeworfen", (Pirke R. Elieser, Absch. 48). Die Rettung des Moses wird der Frau Pharao's beigelegt (XXVIII, 8), sowie sie LXVI, 11 auch als Gläubige genannt wird, offenbar aber aus irrthümlicher Verwechslung mit dessen Tochter, von der dies die Schrift aussagt, 2. M. 2, 5, sowie auch der von den Auslegern der Frau Pharao's beigelegte Name آسِيَةٌ aus בִּתְיָה, wie die Tochter bei den Juden heisst (I Ch. 4, 18) verdorben ist. — Die Worte der Schrift: „ich will Dir eine Säugeamme von den Hebräerinnen rufen" (2 M. 2, 7) geben den Rabbinen zu der Fabel Veranlassung: מַי שְׁנָא עִבְרִיּוֹת מְלַמֵּד שֶׁהֶחֱזִירוּהוּ עַל כָּל הַמִּצְרִיּוֹת כֻּלָּן וְלֹא יָנַק אָמַר הַקָּדוֹשׁ בָּרוּךְ הוּא פֶּה שֶׁעָתִיד לְדַבֵּר עִמִּי יִינַק דָּבָר טָמֵא „warum gerade von den Hebräerinnen? Dies zeigt an, dass man ihn allen Egypterinnen reichte, er aber nicht sog, denn Gott sprach: der Mund, der einst mit mir reden soll, sollte der Unreines einsaugen?" (Sotah, 12, 2). Dessen thut auch XXVIII, 14 Erwähnung. — Mohammed lässt den Moses seine Ermordung des Egypters als etwas Sündliches betrachten und darüber Reue empfinden (XXVI, 19 und XXVIII, 14), was gegen die jüdische Ansicht ist: אֲשֶׁר לֹא נָשָׂא לַשָּׁוְא נַפְשׁוֹ זֶה נַפְשׁוֹ שֶׁל מִצְרִי שֶׁלֹּא הָרַג אֶת הַמִּצְרִי עַד שֶׁעָמַד עָלָיו בַּדִּין וְרָאָה שֶׁחַיָּב מִיתָה „der Vers Ps. 24, 4 bezieht sich (nach der Lesart des Khthib: „der seine Seele nicht aus Eitlem weggenommen") auf die

Seele des Egypters, die Moses nicht eher weggeschafft, bis er seine Sache gerichtlich untersucht und gesehen hatte, dass er den Tod verdient" (Mid. Rab. zu 2 M. Par. 5). Dass derselbe aber, den er von dem Egypter befreit, den anderen Tag wieder Streit gehabt und zwar mit einem Egypter, und ihn, weil er ihm nicht beistehen wollte und ihm seine Streitsucht verwies, verrathen habe (XXVIII, 17 ff), ist bloss Ausschmückung, ebenso auch die recht schöne Erfindung eines Mannes, der den Moses wegzugehen ermahnt (V. 19). Seine Flucht nach Midian und sein Aufenthalt daselbst ist sehr kurz erzählt, dennoch findet sich auch hierin eine irrthümliche Abänderung, indem er statt der sieben Töchter des Midianiters (2 M. 2, 16) bloss von zweien (XXVIII, 23) spricht. Statt dass nun die Erscheinung in dem Dornbusche nach der biblischen Erzählung (2 M. Kap. 3) dem Moses Veranlassung ist, Midian zu verlassen, lässt Mohammed irrthümlich den Moses schon früher den Entschluss fassen und ihm auf dem Wege die Erscheinung zukommen. (XXVIII, 29). Mit diesem Auftrage ist dann immer auf eine merkwürdige Weise die Erscheinung vor Pharao so eng verknüpft, dass an manchen Stellen dem Befehle Gottes gleich die Antwort Pharao's folgt, ohne dass erst erwähnt wäre, Moses und Aaron seien dann nach Egypten gegangen, hätten die Wunder vor Pharao gethan und ihn ermahnet. An solchen Stellen hingegen, wo bloss die Ermahnung des Moses an Pharao erzählt wird, ohne die vorher-

gehenden Begebenheiten zu berichten, da wird natürlich dieser anderswo vermisste Theil angegeben, und zwar wieder mit Abänderungen. Pharao soll dem Moses seinen Mord des Egypters vorgeworfen haben (XXVI, 17 ff.), was eine sehr einfache Erdichtung ist, die aber dem Wortsinne der Schrift 2 M. 2, 23 und 4, 19 widerspricht, wenn nicht die Erklärung des Mid. Rab. zu 2 M. Par. 1 hinzugenommen wird: וימת מלך מצרים שנצטרע והמצרע חשוב כמת „der König von Egypten starb (2 M. 2, 23) d. h. er wurde aussätzig, und der Aussätzige ist einem Todten gleich“ und ebenso Par. 5: כי מתו כל האנשים וכי מתו הלא דתן אבירם הם והם היו עם קרח במחלקתו אלא מי מתו שנתעני „denn gestorben sind Alle, die nach Deinem Leben trachten (2 M. 4, 19), gestorben wären sie, es waren ja Dathan und Abhiram, die in Korah's Streit verwickelt waren? Dies soll aber bloss bedeuten, sie seien vermögenlos worden*).“ — Ferner soll Moses das Zeichen des Aussatzes seiner Hand vor Pharao gemacht haben (VII, 105 und XXVI, 32), wovon in der Schrift (2 M. 7, 8 ff.) nichts erwähnt ist, jedoch übereinstimmend mit Pirke Rabbi Elieser Absch. 48, wo es heisst: הכנים ידו לחיקו והוציאה מצורעת כשלג וגם הם הכניסו ידם לחיקם הוציאו אותן מצרעות כשלג „er that seine Hand in seinen Schooss und zog sie heraus, vom Aussatze weiss wie Schnee,

---

*) Dathan und Abhiram nämlich sind, nach Mid. Rab. zu 2 M. Par. 1, die zwei Streitenden, deren einer dem Moses seinen Todtschlag vorgeworfen.

auch sie thaten ihre Hand in ihren Schooss und zogen sie heraus, vom Aussatze weiss wie Schnee." — Die herbeigeholten Zauberer, die anfangs, im Gegensatze gegen göttliche Boten sich nach ihrem Lohne erkundigen (VII, 110. XXVI, 140), werden, sobald sie das Einschlingen ihrer Schlangen durch die des Moses sehen, gläubig, preisen Gott und lassen sich durch die Drohungen Pharao's nicht einschüchtern, was geradezu gegen die Bibel ist, wo eine blosse Andeutung eines solchen Bekenntnisses erst nach der Läuseplage (2 M. 8, 15) sich findet; unter seinem Volke aber glaubte ihm bloss sein Stamm (X, 83*), שִׁבְטוֹ שֶׁל לֵוִי פָּנוּי הָיָה מֵעֲבוֹדַת פֶּרֶךְ „der Stamm Levi war frei von harter Arbeit" (Mid. Rab. zu 2 M. Par. 5). Pharao selbst aber war auch Zauberer, wofür er sich, meiner Ansicht nach, in seiner Anrede an die übrigen Zauberer XX, 74 und XXVI, 48 ausgiebt, übereinstimmend mit: פַּרְעֹה שֶׁהָיָה בִּימֵי מֹשֶׁה אַמְגּוּשִׁי גָּדוֹל הָיָה „Pharao, der in Moses Zeiten lebte, war ein grosser Zauberer", (Mid. Jalkut Kap. 182), in anderen Stellen aber, (XXVI, 128. XXVIII, 38) legt er sich sogar Göttlichkeit bei, welcher Schein wohl beim Volke gelten soll, was auch die jüd. Sage ausgebildet: אָמַר לָהֶם מִתְּחִלָּה שֶׁקֶר אַתֶּם אוֹמְרִים כִּי אֲנִי הוּא אֲדוֹן הָעוֹלָם אֲנִי בָּרָאתִי עַצְמִי וְאֶת נִילוּס שֶׁנֶּאֱמַר לִי יְאֹרִי וַאֲנִי עֲשִׂיתִנִי „er sagte zu ihnen: schon von vorn herein sprecht

---

*) Auf Moses nämlich ist das Suffix zu beziehen, wie dies auch einige arab. Ausleger bei Beidhawi (Henzii fragm. arab. S. 193) und bei Elpherar thun.

ihr Lüge, denn ich bin Herr der Welt, habe sowohl mich selbst als den Nil geschaffen, sowie es von ihm heisst (Ezech. 29, 3): mein ist mein Fluss und ich habe ihn gemacht“ (Mid. Rab. zu 2 M. Par. 5). Ueber den Fluss spricht er sich auch so aus XLIII, 50: „mein ist das Reich Egypten's und die Flüsse, die unter mir fliessen“, wo Elpherar zu مِنْ تَحْتِى unter Anderen bemerkt: قال الحسن بامرى Elchasan sagt: durch meinen Befehl.“ — Eine ganz neue, aber recht liebliche Erdichtung ist die eines frommen Egypters, der seine Landsleute warnt, die Lehren Moses' nicht zu verachten und ihn nicht zu verfolgen (XL, 29 ff), wo wohl einzelne Züge an Reminiscenzen erinnern; so haben die Worte V. 29 „ist er ein Lügner, nun so kommt über ihn seine Lüge, ist er wahrhaft, so möchte Euch Strafe treffen“, Aehnlichkeit mit den Worten Gamaliel's in den Evangelien; auch die Erinnerung an Joseph (V. 36) findet sich in einer freilich ganz verschiedenen jüdischen Sage: אִלּוּלֵי יוֹסֵף לֹא הָיִינוּ חַיִּים „wäre Joseph nicht gewesen, lebten wir nicht“ (Mid. Rab. zn 2 M. Par. 1). — Mit den Plagen ist Mohammed nicht im Reinen, an einigen Stellen spricht er von neun, (XVII, 103. XXVII, 112), an einer anderen (VII, 130) zählt er fünf auf, die in folgender Ordnung stehen: Fluth, Gewild, Ungeziefer, Frösche, Blut; und kann auch hier weiter nicht die Ordnungslosigkeit und der Mangel einiger gerügt werden, da er hier ebenso wenig wie der Psalmist (z. B. Ps. 105, 28 ff.)

strenger Geschichtserzähler ist, so kann aber die falsche Aufrechnung der Fluth, die nicht mit dem Versinken ins Meer, worauf er erst V. 132 zu sprechen kommt, zu verwechseln ist, wohl als Beweis von Mangel an gehöriger Kunde davon geltend gemacht werden. — Auch die Furcht der Israeliten beim Heranrücken der Egypter ans Meer (2 M. 14, 10 ff.) wird berichtet, XXVI, 61 ff. — Nun wird ein Umstand berichtet, der wiederum der jüdischen Sage entlehnt ist, aber wegen Unbekanntschaft mit der Quelle fast durchaus verkannt wurde; dies ist nämlich ausgedrückt X, 90 ff., was so zu übersetzen ist: „Und wir führten die Söhne Israel's durchs Meer, Pharao und seine Heere aber folgten ihm in widerstrebender und feindseliger Absicht, bis dass das Ertrinken sie ankam, da sprach er (Pharao): ich glaube, dass es keinen Gott giebt ausser dem, an welchen glaubten die Söhne Israel's und ich bin nun von den Gottergebenen (worauf Gott, vielleicht aber ist in der ersten Person zu lesen, so dass dieser Vers noch Worte Pharao's sind, Busse enthaltend und erst der andere Vers Gottes Antwort ausdrückt): Du warst vordem widerspenstig und von den Verderbenstiftenden, nun aber wollen wir dich retten mit deinem Leibe, damit du für das kommende Geschlecht ein Zeichen seiest*) Dies ist der ganz

*) Nicht ein arab. Erklärer unter denen, die Elpherar anführt, scheint eine Ahnung von der gegebenen, so sehr den Worten angemessenen Auslegung gehabt zu haben; jedoch ist sie Beidhawi nicht ganz unbekannt. Neben anderen

einfache Sinn der Worte, der von Anderen eingezwängt und geschraubt wurde, weil ihnen folgende jüd. Sage unbekannt war: דַּע לְךָ כֹּחַ הַתְּשׁוּבָה מִפַּרְעֹה מֶלֶךְ מִצְרַיִם שֶׁמָּרַד בְּצוּר עֶלְיוֹן הַרְבֵּה מְאֹד שֶׁנֶּ׳ מִי ה׳ אֲשֶׁר אֶשְׁמַע בְּקוֹלוֹ וּבְאוֹתוֹ לָשׁוֹן שֶׁחָטָא בּוֹ בַּלָּשׁוֹן עָשָׂה תְּשׁוּבָה שֶׁנֶּ׳ מִי כָמֹכָה בָּאֵלִים ה׳ וְהִצִּילוֹ הַקָּ׳בָּ׳ה׳ מִבֵּין הַמֵּתִים וּמִנַּיִן שֶׁלֹּא מֵת שֶׁנֶּ׳ כִּי עַתָּה שָׁלַחְתִּי אֶת יָדִי וָאַךְ אוֹתְךָ וְהֶעֱמִידוֹ הַקָּ׳בָּ׳ה׳ מִבֵּין הַמֵּתִים לְסַפֵּר כֹּחוֹ וּגְבוּרָתוֹ וּמִנַּיִן שֶׁהֶעֱמִידוֹ שֶׁנֶּ׳ וְאוּלָם בַּעֲבוּר זֹאת הֶעֱמַדְתִּיךָ „Erkenne die hohe Kraft der Busse! Pharao, König von Egypten, äusserte sich sehr gottlos: wer ist Gott, dass ich auf seine Stimme höre? (2 M. 5, 2), doch da er mit demselben Ausdrucke auch Busse that: wer ist Dir gleich unter den Göttern, o Herr! (15, 11), errettete ihn Gott aus der Mitte der Todten, denn es heisst: fast hätte ich meine Hand ausgestreckt und Dich geschlagen (9, 15), aber Gott liess ihn leben, damit er von seiner Kraft und Stärke erzähle, sowie es im folg. Vers (16) heisst" (Pirke Rabbi Elieser, Absch. 43, vgl. Midrasch zu Ps. 106, M. Jalkut Kap. 238). — Bei

---

Erklärungen lauten nämlich seine Worte (bei Henzii fragm. arab. p. 201): فَالْيَوْمَ نُنَجِّيكَ ننقذك ممّا وقع فيه قومك من قعر البحر ونجعلك طافيا „und heute erretten wir Dich, wir werden Dich heraufholen aus dem, worin Dein Volk gefallen, von der Tiefe des Meeres und wir wollen Dich ins Trockene setzen", und später: بِبَدَنِكَ, كاملا سويّا „mit Deinem Leibe, d. h. ganz unverletzt." Hingegen weiss er die folgenden Worte: „damit Du für das kommende Geschlecht ein Zeichen seiest" nicht anders als auf die gewöhnliche Weise zu erklären, nämlich als Abschreckung und Warnung.

der Begebenheit mit dem Schlagen des Felsens lässt Mohammed zwölf Quellen hervorsprudeln, sodass ein jeder einzelne Stamm*) seine Quelle für sich hat, wahrscheinlich eine Vermischung der Geschichte bei Rephidim, wo der Fels geschlagen wird (2 M. 16, 6, mit der bei Elim, wo sie zwölf Quellen finden (15, 27), von welchen der Erklärer Raschi, wohl nach Vorgang früherer, sagt: כְּנֶגֶד שְׁנֵים עָשָׂר שְׁבָטִים נִזְדַּמְּנוּ לָהֶם „sie fanden sich für sie bereit, an Zahl den zwölf Stämmen gleich." — Als sie nun endlich zur Gesetzgebung gelangten, so sollen sie sich gesträubt, Gott aber ihnen gedroht haben, er stürze den Berg über sie, wenn sie das Gesetz nicht annehmen wollten (II, 60. 87. VII, 170) כָּפָה אֲנִי עֲלֵיכֶם אֶת הָהָר כְּגִיגִית „ich decke über Euch den Berg wie ein Becken" (Abodah Sarah 2, 2), Nun aber verlangen sie, selbst Gott zu sehen, sterben durch seinen Anblick und werden wieder erweckt (II, 52 ff. IV, 152) שְׁנֵי דְבָרִים שָׁאֲלוּ יִשְׂרָאֵל מִלִּפְנֵי הַקָּבָּ"ה שֶׁיִּרְאוּ כבודו וְיִשְׁמְעוּ קולו וְהָיוּ רוֹאִין אֶת. כְּבוֹדוֹ וְשׁוֹמְעִין אֶת קוֹלוֹ שֶׁנֶּ' הֵן הֶרְאָנוּ ה' אֱלֹהֵינוּ אֶת כְּבוֹדוֹ אֶת גָּדְלוֹ וּכְתִיב וְאֶת קוֹלוֹ שָׁמַעְנוּ מִתּוֹךְ הָאֵשׁ וְלֹא הָיָה בָּהֶם כֹּחַ לַעֲמוֹד כֵּוָן שֶׁבָּאוּ לְסִינַי וְנִגְלָה לָהֶם

---

*) أُمَّةٌ nicht سِبْطٌ, obgleich die zwölf Söhne Jakob's auch bei ihm ٱلْأَسْبَاطُ heissen; jedoch wird VII, 160 أَسْبَاطٌ und أُمَمٌ neben einander in völlig gleichem Sinne gebraucht, so dass man die gleiche Bedeutung beider erkennt und man daher أُمَّةٌ mit vollem Rechte mit „Stamm" übersetzen kann.

פָּרְחָה נִשְׁמָתָם עַל שֶׁדִּבֵּר עִמָּהֶם שֶׁנֶּ׳ נַפְשִׁי יָצְאָה בְדַבְּרוֹ אֲבָל הַתּוֹרָה בִּקְּשָׁה עֲלֵיהֶם רַחֲמִים מִלִּפְנֵי הַקָּ׳בָּ׳ה׳ יֵשׁ מֶלֶךְ מַשִּׂיא בִתּוֹ וְהוֹרֵג אַנְשֵׁי בֵיתוֹ׃ כָּל הָעוֹלָם כֻּלּוֹ שְׂמֵחִים וּבָנֶיךָ מֵתִים מִיָּד חָזְרָה נִשְׁמָתָן שֶׁנֶּ׳ תּוֹרַת ה׳ תְּמִימָה מְשִׁיבַת נָפֶשׁ „Zwei Dinge verlangten die Israeliten von Gott, dass sie seine Herrlichkeit sähen und seine Stimme hörten, und beides ward ihnen gewährt, sowie es heisst: sieh! der Herr unser Gott hat uns seine Herrlichkeit und Grösse gezeigt, und seine Stimme haben wir aus dem Feuer vernommen (5 M. 5, 21). Da hatten sie keine Kraft zu bestehen; als sie an den Sinai kamen und er ihnen erschien, da entflog ihnen durch sein Sprechen ihre Seele, sowie es heisst: meine Seele ging aus, da er sprach (H. L. 5, 6). Das Gesetz (die Torah) aber bat für sie zu Gott, sprechend: verheirathet wohl ein König seine Tochter und bringt seine Hausleute um? Die ganze Welt freut sich (wegen meines Erscheinens) und Deine Kinder (die Israeliten) sollten sterben? Sogleich kehrte ihre Seele zurück, deshalb heisst es: die Lehre Gottes ist vollkommen, bringt die Seele zurück (Ps. 19, 8)." Die Geschichte mit dem Kalbe ist nun wieder der Art, dass er nach Lust ausschmücken konnte, grösstentheils nach Vorgang der Rabbinen. Sie hätten den Aaron fast umgebracht, wenn er ihnen kein Kalb gemacht hätte (VII, 150): אַהֲרֹן רָאָה חוּר שֶׁזָּבוּחַ לְפָנָיו אָמַר אִי לָא שְׁמַעְנָא לְהוּ הַשְׁתָּא עָבְדֵי לִי כִּדַעֲבַדוּ בְחוּר „Aaron sah den Chur (der sich ihnen widersetzen wollte) hingeschlachtet, da dachte er: gebe ich ihnen kein Gehör, so machen sie es mir wie dem Chur" (Sanhedrin, 5). Nach

einer anderen Angabe (XX, 87. 90. 96) hat einer aus den Israeliten, Namens أَلسَّامِرِىّ, sie dazu verleitet und auch das Kalb verfertigt, was vielleicht anfangs aus סַמָּאֵל, Samael, der bei dessen Verfertigung behülflich gewesen sein soll, entstanden sein mag, aber auf jeden Fall in Mohammed's Kopf sich auf eine andere Weise ausgebildet hat. Nach ihm nämlich ist dieser einer von den anwesenden Israeliten, der dann von Moses (Vers 97) gleich dem ewigen Juden in der christlichen Sage mit ewigem Herumirren bestraft wird, so dass er immer sagen muss لَا مِسَاسَ „keine Berührung!" Man sieht es der Sage an, dass sie aus verschiedenen Stücken zusammengesetzt ist. Dass ein anderer Israelit als Aaron das Kalb gemacht, ist auch der jüdischen Sage nicht fremd, nach welcher Micha der im Buche der Richter 17 ff. vorkommt, dabei thätig gewesen sein soll, vgl. Raschi zu Sanh. 101, 2, woher es auch kommt, dass mehrere Araber behaupten, Samiri sei ein und dieselbe Person mit Micha, vgl. Ahmed, ben Idris bei Hottinger, hist. orient. p. 84. Nun aber hatte Mohammed vielleicht in Verwechslung mit Samael sich den Namen Samiri gebildet, wie auch ein Samaritaner heisst; diesen aber wird von den Arabern dies beigelegt, sie sagten, berühre uns nicht, vgl. Makarizi bei de Sacy, chrest. arabe I, 113 (nach der zweiten, 189 nach der ersten Ausg.): ويذكر انهم الذين يقولون لا مساس und ferner: قال ابو ريحان محمّد بن احمد البيرونى ان السامرة

تعرف بالا مساسية (zu welcher Stelle de Sacy auch unsere aus dem Koran mit den Worten des Beidhawi dazu anführt), mit wie viel Rechte, ist freilich unbekannt, vielleicht bloss durch Verwechslung mit einer, wenn ich nicht irre, von dem Talmud als schlecht geschilderten Pharisäersekte, die er nennt פָּרוּשׁ אַל תְּמוּשֵׁנִי „Der Abgesonderte: berühre mich nicht!“, welche Stelle mir freilich bloss vorschwebt. Kurz auf jeden Fall sind die Samaritaner dem späteren Araber unter diesem Namen bekannt und auch Mohammed kannte sie wohl unter diesem Namen; hatte er nun einmal dem Verfertiger des Kalbes den Namen ٱلسَّامِرِيّ, Samariter beigelegt, so war er Stifter dieser Sekte und von ihm muss sich auch die Nichtberührung herschreiben, die als Strafe ihm aus der ähnlichen Geschichte des ewigen Juden bekannt war. — Das Kalb aber blökte als es hervorkam (VII, 147. XX, 90) וַיֵּצֵא הָעֵגֶל הַזֶּה גֹּעֶה וְרָאוּ אוֹתוֹ יִשְׂרָאֵל רַבִּי יְהוּדָה אֹמֵר סַמָּאֵל נִכְנַס לְתוֹכוֹ וְהָיָה גֹּעֶה לְהַתְעוֹת אֶת יִשְׂרָאֵל „Das Kalb kam hervor (2. M. 22, 24) brüllend, da sahen es die Israeliten. R. Jehuda sagt: Samael ging in es hinein und brüllte, um die Israeliten zu verleiten“ (Pirke Rabbi Elieser, Absch. 45). Die Anführung VII, 159, dass unter dem Volke Moses' ein Stamm gewesen, der beim Wahren geblieben sei, scheint sich auf den Stamm Levi zu beziehen und zwar auf diese Begebenheit mit dem Kalbe, obgleich es auf ihre Gläubigkeit bei Moses Sendung an Pharao, wovon oben (S. 157), Bezug haben könnte. Bei unserer Geschichte ist es 2. M.

32, 26 erwähnt, was auch Pirke Rabbi Elieser, Absch. 45, so erklärt wird: שֵׁבֶט לֵוִי לֹא שִׁתֵּף עַצְמוֹ בְּמַעֲשֵׂה הָעֵגֶל שֶׁנֶּ׳ וַיַּעֲמֹד מֹשֶׁה בְּשַׁעַר הַמַּחֲנֶה וַיֵּאָסְפוּ אֵלָיו כָּל בְּנֵי לֵוִי „Aus 2 M. 32, 26 geht hervor, dass der Stamm Levi nicht mit in die Begebenheit mit dem goldenen Kalbe verwickelt war.“ Die arabischen Erklärer bringen zu unserer Stelle die unerquicklichsten Fabeln vor.

In den folgenden Begebenheiten finden sich Abkürzungen, aber weder Abänderungen noch Ausschmückungen, nur der Streit mit Korah giebt zu einigen Veranlassung. Dieser hatte einen solchen Reichthum, dass eine Masse starker Männer an den Schlüsseln zu den Schatzkammern zu tragen hatten (XXVIII, 76) שָׁלֹשׁ מַטְמֹנִיּוֹת הִטְמִין יוֹסֵף בְּמִצְרַיִם אַחַת נִתְגַּלָּה לְקֹרַח עֹשֶׁר שָׁמוּר לִבְעָלָיו לְרָעָתוֹ זֶה עָשְׁרוֹ שֶׁל קֹרַח מַשּׂוֹי שְׁלֹשׁ מֵאוֹת פְּרָדוֹת לְבָנוֹת הָיוּ מַפְתְּחוֹת בֵּית גְּנָזָיו שֶׁל קֹרַח „Drei Schätze vergrub Joseph in Egypten, einer wurde dem Korah bekannt. Reichthum ist aufbewahrt seinem Besitzer zum eigenen Verderben (Pred. 5, 12) kann wohl auf den Reichthum Korah's angewandt werden. Eine Last von dreihundert weissen Mauleselinnen waren die Schlüssel zu den Schatzkammern des Korah.“ Dass er nun wegen des Reichthumes übermüthig und zum Streite gereizt ward, liegt auch in diesem talm. Ausspruche, und dies schmückt Mohammed auf eine recht hübsche Weise aus. Auf diesen Streit nun kann sich XXXIII, 69 beziehen, wo es heisst, dass Einige Moses beschuldigt hätten, Gott ihn aber von dem, was sie ihm vorgeworfen,

gereinigt hätte. Und hierauf beziehen es auch einige Ausleger, indem sie folgende Geschichte, die wir mit den Worten Elpherars angeben, erzählen: وقال ابو العالية هو ان قارون استاجر بغية تقذف موسى بنفسها على راس الملا فعصمها الله وابرا موسى من ذلك واهلك قارون „Abu'l Aliah sagt, es bezieht sich darauf, dass Korah eine Hure gemiethet, die dem Moses den Vorwurf mache wegen ihrer vor allem Volke, da machte sie Gott verstummen, reinigte den Moses hiervon und richtete den Korah zu Grunde" und zwar soll dies geschehen sein, nachdem Moses sein Gesetz über den Ehebruch bekannt gemacht, und die Frage, ob es auch auf ihn selbst Anwendung leide, bejaht habe. Vgl. Abulf. hist. anteisl. S. 32. Auch die Rabbinen wissen hiervon: וַיִּשְׁמַע משֶׁה וַיִּפֹּל עַל פָּנָיו מַה שְּׁמוּעָה שָׁמַע מְלַמֵּד שֶׁחֲשָׁדוּהוּ בְּאֵשֶׁת אִישׁ „Moses hörte und fiel auf sein Angesicht (4 M. 16, 4). Was hörte er? Dass man ihn Umganges mit einem fremden Eheweibe bezüchtige", nach einem Andern sogar כָּל אֶחָד קִנֵּא לְאִשְׁתּוֹ מִמֹּשֶׁה „ein Jeder hatte seine Frau wegen Moses' in Verdacht" (Sanhedrin 110). — Andere Ausleger verstehen unter dieser Beschuldigung die, er habe den Aaron umgebracht, weil er bloss allein mit ihm auf dem Berge Hor gewesen, wovon er aber gereinigt worden dadurch, dass die Engel Aarons Leichnam zeigten*), ebenfalls nach Vor-

*) Bei Elpherar وقال قوم ايذا وهم اياه انه لما مات هارون فى التيه ادعوا على موسى انه قتله فامر الله الملايكة حتى مروا به على بنى اسرايل فعرفوا ان لم يقتله فبراه الله مما قالوا Vgl. Abulfeda hist. anteis. S. 32 und 34.

gange der Rabbinen: וַיִּרְאוּ כָּל הָעֵדָה כִּי גָוַע אַהֲרֹן כֵּיוָן שֶׁיָּרְדוּ מֹשֶׁה וְאֶלְעָזָר מִן הָהָר נִתְקַבְּצוּ כָּל הַקָּהָל עֲלֵיהֶם אָמְרוּ לָהֶם הֵיכָן אַהֲרֹן אָמְרוּ לָהֶם מֵת אָמְרוּ לָהֶם הֵיאַךְ מַלְאַךְ הַמָּוֶת יָכוֹל לִפְגּוֹעַ בְּאָדָם שֶׁעָמַד בְּמַלְאַךְ הַמָּוֶת וַעֲצָרוֹ דִּכְתִיב וַיַּעֲמֹד בֵּין הַמֵּתִים וּבֵין הַחַיִּים וַתֵּעָצַר הַמַּגֵּפָה אִם אַתֶּם מְבִיאִין אוֹתוֹ מוּטָב וְאִם לָאו נִסְקֹל אֶתְכֶם בְּאוֹתָהּ שָׁעָה עָמַד מֹשֶׁה בִּתְפִלָּה וְאָמַר רבש״ע הוֹצִיאֵנִי מִן הַחֲשָׁד מִיַּד פָּתַח הקב״ה אֶת הַמְּעָרָה וְהֶרְאָהוּ לָהֶם שֶׁנֶּ׳ וַיִּרְאוּ כָּל הָעֵדָה כִּי גָוַע אַהֲרֹן „Die ganze Gemeinde sah, dass Aaron gestorben (4 M. 20, 29). Als nämlich Moses und Elasar vom Berge herabkamen, versammelte sich die ganze Gemeinde gegen sie, sie fragend: wo ist Aaron? sie aber sagten: er ist todt. — Wie kann der Todesengel einem Menschen beikommen, der ihm schon einmal widerstanden und ihn zurückgehalten hat, denn so heisst es: er (Aaron) stand zwischen den Todten und den Lebenden, die Pest aber hörte auf (17, 13), bringt Ihr ihn, so ist es gut, wo nicht, steinigen wir Euch. — Alsbald betete Moses: Herr der Welt, bringe mich aus dem Verdacht! Sogleich öffnete Gott die Höhle und zeigte ihn ihnen und hierauf bezieht sich die Stelle: die ganze Gemeinde sah u. s. w. (Midrasch Tanchuma zur Stelle). — Eine dritte, recht abgeschmackte Fabel, die die Ausleger noch anführen und die ihnen fast als die sicherste zur Veranlassung des Verses gilt, übergehe ich hier ganz, weil ich keine jüd. Quelle dafür finde. Das Richtigste aber ist, was Wahl schon bemerkt, dass es sich auf die Beschuldigungen des Aaron und der Miriam beziehe, wovon 4 M. 12, 1 ff. Auch LXI, 5 ist kurz von der Antwort

Moses' gegen die Streitenden die Rede, wo die Ausleger bloss die von uns nicht angeführte Fabel angeben, eben weil sie hier, als am zweiten Orte, bloss die verbreitetste Ansicht wiederholen. Dies kann uns aber nicht abhalten, unsere Meinung festzuhalten. — Von der Reise, die XVIII, 59—82 erzählt wird, konnte ich keine Spur in jüd. Schriften finden, obgleich das Colorit jüdisch ist. Er soll mit seinem Diener gegangen sein, um den Zusammenfluss der zwei Meere zu sehen, vergass einen Fisch, den sie zur Zehrung mitnehmen wollten und der ins Meer sprang. Als sie zurückgingen um ihn zu suchen, sei ihnen ein Diener Gottes begegnet, der die Wanderung mitgemacht, ihnen aber vorausgesagt, dass seine Handlungen ihren Unwillen erregen würden. Er versenkte ein Schiff, brachte einen Jüngling um und stützte eine Mauer, und bei ihrer Trennung erst giebt er genügende Gründe für diese Handlungen. — Auch die darauf folgende Erzählung von ذُو ٱلْقَرْنَيْنِ (XVIII, 82—99) könnte sich wohl auf Moses, den Strahlenden, (2 M. 34, 29. ff.) beziehen, wenn etwas der Art von ihm bekannt wäre.

Von einzelnen Gesetzen, die historisch im Koran erwähnt werden (deren Stelle im Anhange ist) bietet bloss das von der rothen Kuh (4. M. 19, 2 ff.) einen Stoff zur Erzählung II, 63—68 in einer recht unsinnigen Breite und mit vielfachen Irrthümern. Zuerst verwechselt er sie Vers 67 mit dem Kalbe,

das für einen von unbekannter Hand Ermordeten umgebracht wird (5 M. 21. 2 ff.), lässt dann gar (Vers 68) durch das Schlagen mit einem Stück derselben auf den Todten diesen wieder aufleben. Bei solchen groben Entstellungen müssen wir ihm den kleinen Fehler, dass die Kuh eine عَوَانٌ „einjährige“ sei (Vers 63) im Widerspruche mit dem rabb.: פָּרָה בַּת שְׁתַּיִם dass sie eine zweijährige sein müsse (z. B. Midrasch Rab. zu 4 M. Par. 19), nicht hoch anrechnen.

Von Personen, die mit in die Geschichte Moses' eingreifen, haben wir Pharao فِرْعَوْنُ, Aaron هَرُونُ und Korah قَارُونُ, schon erledigt, andere mehr erwähnt und daher noch manches von ihnen hinzuzufügen. So Miriam, مَرْيَمُ. Hohen Werth legt ihr die Schrift schon bei, sie הַנְּבִיאָה nennend, höheren noch die Rabbinen, von ihr aussagend, מִרְיָם לֹא שָׁלַט בָּהּ מַלְאַךְ הַמָּוֶת אֶלָּא בִּנְשִׁיקָה מֵתָה וְלֹא שָׁלַט בָּהּ רִמָּה וְתוֹלֵעָה „Ueber Miriam hatte der Engel des Todes keine Gewalt, sondern sie starb durch göttlichen Anhauch, ebenso drangen Würmer nicht auf sie ein“ (Babha Bathra 17). Bei Mohammed ist مَرْيَمُ اُبْنَتُ عِمْرَانَ oder أُخْتُ هَرُونَ die Mutter Jesus', vgl. III. Ueberschrift und Vers 30 ff. XIX und vorz. Vers 29. LXVI, 12 Sunna 405. Obgleich nun XXVIII, 10, wo sie bei der Geschichte Moses' erwähnt ist, ihr Name nicht genannt wird, so ist wohl doch nicht der geringste Zweifel, dass Mohammed beide

Marien für eine und dieselbe Person nimmt, da der angeführte talm. Ausspruch, sie sei nicht durch den Todesengel gestorben, doch sehr leicht zu einem so langen, wenn nicht ewigen Leben ausgedehnt werden konnte, vorzüglich bei Mohammed, der mit der Chronologie ziemlich willkührlich verfährt.

Die andere in Moses' Geschichte verwebte Person ist sein Schwiegervater Jethro. Nun wird zwar sein Name in der Geschichte Moses' ebenso wie der Miriam's nicht erwähnt (XXVIII, 23 ff.), so dass die islamische Sage diesen Midianiter, wie der Koran den Schwiegervater schlechtweg bezeichnet, zwar mit Schoaib — was der arab. Name Jethro's ist, wovon sogleich — immerhin in Verbindung setzt, aber doch nicht gerade ohne Widerstreit zugesteht, dass er derselbe sei: so Elpherar zu XXVIII, 23: واختلفوا فى اسم ابيها فقال مجاهد والضحاك والسدى والحسن هو شعيب النبى صلعم وقال وهب وسعيد بن جبير هو يثرون ابن اخى شعيب وكان شعيب قد مات قبل ذلك . . . وقيل رجل من امن بشعيب „man ist verschieden über den Namen ihres (der Frau Moses') Vaters; Mehrere sagen, es sei der Prophet Schoaib, Andere Jethro, Brudersohn des Schoaib, dieser aber sei schon vor dem gestorben gewesen . . . . auch sagt man, es sei ein Mann, der an Schoaib geglaubt, gewesen.“ Die verbreitetste Sage jedoch ist, dass es Schoaib selbst gewesen sei, sowie ihn auch Elpherar im Verfolge der Begebenheit immer nennt; so erzählt auch Abulfeda hist. anteis. S. 30

geradezu dies von Schoaib, ohne eine andere Meinung anzuführen. Ist hierbei nun auch der Namen im Koran nicht genannt, so finden sich von ihm doch andere vom Leben Moses' unabhängige Begebenheiten, und zwar die Ermahnung an die Midianiter, die von den Rabbinen, als Veranlassung des Hasses derselben gegen ihn (2 M, 2, 17) angegeben wird; Mohammed nahm nun die Ermahnung auf, ohne die Folge, die ihm daraus entsprang, und die ihn gerade in das Leben Moses' verflicht, zu erwähnen, vielmehr den Midianitern gleich Strafe zu Theil werden lässt. Die Stellen sind: VII, 83—92. XI, 85—99. XXII, 43. XXV, 40. XXVI, 176—192. XXIX, 35 und 36. XXXVIII, 12. L, 12 und 13. Was die Rabbinen hiervon mittheilen, ist dieses: וּלְכֹהֵן מִדְיָן שֶׁבַע בָּנוֹת וַהֲלֹא הַקָּ' בָּ' ה' שׂוֹנֵא עֲבוֹדָה זָרָה וְנָתַן מָנוֹס לְמשֶׁה אֵצֶל עוֹבֵד עֲ' זָ' אֶלָּא אָמְרוּ רַבּוֹתֵינוּ יִתְרוֹ כּוּמֶר הָיָה לַעֲ' זָ' וְרָאָה שֶׁאֵין בָּהּ מַמָּשׁ וּבִסֵּר עָלֶיהָ וְהִרְהֵר לַעֲשׂוֹת תְּשׁוּבָה עַד שֶׁלֹּא בָּא משֶׁה וְקָרָא לִבְנֵי עִירוֹ וְאָמַר לָהֶם עַד עַכְשָׁיו הָיִיתִי מְשַׁמֵּשׁ אֶתְכֶם מֵעַתָּה זָקֵן אֲנִי בַּחֲרוּ לָכֶם כּוּמֶר אַחֵר הוֹצִיא כְּלֵי תַּשְׁמִישׁ עֲ' זָ' וְנָתַן לָהֶם הַכֹּל עָמְדוּ וְנִדּוּהוּ שֶׁלֹּא יְדַבֵּק לוֹ אָדָם וְלֹא יַעֲשֶׂה לוֹ מְלָאכָה וְלֹא יִרְעֶה אֶת צֹאנוֹ וּבִקֵּשׁ מִן הָרֹעִים לִרְעוֹת לוֹ אֶת צֹאנוֹ וְלֹא קִבְּלוּ וַיָּבֹאוּ הָרֹעִים וַיְגָרְשׁוּם אֶפְשָׁר הוּא כֹּהֵן מִדְיָן וְהָרֹעִים מְגָרְשִׁים בְּנוֹתָיו אֶלָּא לְלַמֶּדְךָ שֶׁנִּדּוּהוּ גֵּרְשׁוּ בְּנוֹתָיו „Der Priester Midian's hatte sieben Töchter (2 M. 2, 16), Gott hasset ja den Götzendienst und sollte dem Moses einen Zufluchtsort geben bei einem Götzendiener? Hierüber berichten uns unsere Lehrer: Jethro war Priester des Götzen, erkannte aber dessen Unwerth, verachtete den Götzendienst und dachte sich zu bekehren

schon ehe Moses kam. Da rief er seine Stadtleute und sagte ihnen: bis jetzt habe ich Euch bedient, nun aber bin ich alt, wählt Euch einen anderen Priester, und gab ihnen die Dienstgeräthe. Da thaten sie ihn in Bann, sodass Keiner mit ihm umgehe, Keiner ihm eine Arbeit verrichte, Keiner seine Heerde weide, und als er dies von den Hirten verlangte, thaten sie es nicht. — Die Hirten kamen und vertrieben sie (17). Wäre es möglich? Jethro war Priester Midian's und die Hirten vertrieben seine Töchter? Dies aber zeigt an, dass sie ihn in Bann gethan und desshalb seine Töchter vertrieben haben." (Mid. Rab. zu 2 M. Par. 1). — Im Munde des Volkes nun oder wahrscheinlicher von Mohammed erfuhr die Sage die Ausschmücknng, dass er auch seine Landsleute zu diesem Glauben bekehren wollte und sie wegen ihres Unglaubens bestraft wurden. Ein Vorwurf, der vorzüglich gegen sie in Anregung gebracht, oder vielmehr der Punkt der Ermahnung der vorzüglich bemerkbar gemacht wird (VII, 83. XI, 86), rechtes Maass und Gewicht zu geben, muss wohl auch auf irgend etwas gegründet sein, was mir jedoch in jüd. Schriften nicht aufgestossen ist. Jethro aber zeigt sich wieder ganz als Ermahner in Mohammed's Sinne. Er ermahnt an den jüngsten Tag (XXIX, 35), behauptet keinen Lohn zu verlangen (XXVI, 180), hingegen werfen ihm seine Stadtleute vor, er verrichte ja keine Wunder (XXVI, 186 und 187).

Ich habe hier die Data und Citata so hinge-

stellt, als wäre gar kein Zweifel, dass alle diese Stellen von Jethro handelten; jedoch könnte hiergegen wohl Einspruch gethan werden. Es findet sich nämlich hier ein ganz anderer Name شُعَيْب, und wieso Jethro zu diesem komme, ist allerdings nicht klar einzusehen. Jedoch müssen wir erst die Identität des Schoaib mit Jethro nachzuweisen suchen und dann unsere Vermuthungen, wieso der namenreiche Jethro auch noch zu diesem gekommen, vorbringen. Zuerst ergiebt sich die Einerleiheit hieraus, dass die, zu denen er gesandt wurde, VII, 83, XI, 85. XXIX, 35 مَدْيَن, XXII, 43 أَصْحَابُ مَدْيَنَ wo مَدْيَن als Stadtname betrachtet wird, „Midianiter" genannt werden, ferner wird an den zwei ersten Stellen die Begebenheit mit ihm zwischen der Loth's und Moses erzählt; nun findet sich aber auch wirklich bei den Rabbinen eine dieser Ausbildung ganz fähige Andeutung, so lässt sich der wahrscheinlichen Annahme durchaus nichts Bedeutendes entgegensetzen*). Zur Erklärung aber, wieso Schoaib mit

---

*) Mag nun immerhin Ahmed ben Elselim (bei Mar. zu VII, 83) behaupten, es sei dies die Meinung von طايفة من الجهال „einen Haufen Narren", Einige Jethro als Vater des Schoaib (wie Elpherar zu VII, 83: قيل هو شعيب بن يثرون), Andere ihn als dessen Brudersohn (vgl. die oben S. 104 angeführte Stelle des Elpherar zu XXVIII, 23), betrachten, so verwirrt sie doch bloss die Namensverschiedenheit und die Unkunde der Quelle, aus welcher Mohammed hier, wie oftmals, geschöpft.

Jethro dieselbe Person sei, lässt sich wohl sehr Weniges beibringen. Mohammed mag den Namen חֹבָב, der demselben auch sehr häufig beigelegt wird und der wohl Chobab ausgesprochen wurde, mit Schoaib verwechselt haben. Vielleicht lässt sich auch eine etymologische Deutung dabei denken; die Rabbinen nämlich behaupten, in Jethro's Garten sei der Stab gewachsen, dessen sich Moses unter dem Namen מַטֵּה הָאֱלֹהִים, des göttlichen, später bediente, nun heisst شُعْبَةٌ Stab, und شُعَيْبٌ kann als Besitzer des Stabes gefasst werden. Ist nun Schoaib derselbe wie Jethro, so sind auch Stellen, in denen Jener erwähnt wird, ohne dass die, zu denen er gesandt wird, مَدْيَنُ genannt werden, auch hierher zu ziehen, wie dies der Fall XXVI, 176 ff. ist, und wir bekommen so nun auch einen neuen Namen für die Midianiter, nämlich أَصْحَابُ ٱلْأَيْكَةِ „Männer des Gebüsches“ *), die noch vorkommen XXXVIII 12. und L. 13, welcher Namen offenbar vom סְנֶה, Dornstrauche, der in ihrer Gegend war, herrührt. Die Vertheidigung der Hinzuziehung zweier Stellen liegt uns demnach noch ob, nämlich von XXV, 40 und L. 12, die uns um so schwerer wird, da wir Mohammed selbst, um unsere Meinung durchzuführen,

*) So auch Elpherar zu VII, 83: مدين وهم اصحاب الايكة was aber derselbe Elpherar zu XXVI, 177 doch nicht gerne zugeben will, weil bei مَدْيَنُ Schoaib als أَخُوهُمْ, ihr Bruder erwähnt wird, aber nicht bei den أَصْحَابُ ٱلْأَيْكَةِ.

eines Missverständnisses beschuldigen müssen. In diesen nämlich wird des Schoaib nicht gedacht, die aber, welche als Warnung aufgestellt werden, heissen أَصْحَابُ ٱلرَّسِّ „Männer des Brunnens“, ohne dass jedoch weiter ins Einzelne irgend einer Geschichte eingegangen würde. Nun werden aber ferner diese L, 12 neben den Männern des Gebüsches genannt, und es scheint so gewiss, dass Mohammed sie als zwei verschiedene betrachtete, dennoch aber erlauben wir uns an ihre wirkliche Identität zu glauben. Der eigentliche Grund nämlich zur Ausführung der Begebenheit des Jethro im Koran ist, wie schon bemerkt, der Streit der Hirten mit dessen Töchtern, obgleich dessen selbst im Koran nicht gedacht ist, und es ist daher leicht zu begreifen, dass die Juden die Midianiter auch zuweilen mit diesem Namen bezeichneten. Eine andere Begebenheit aber von den im Koran angeführten Personen findet sich nicht, die zu dieser Benennung berechtigte, ja selbst die Geschichte Jakob's am Brunnen, abgesehen davon, dass auf sie nicht die geringste Anspielung im Koran sich findet, trägt durchaus keinen feindseligen Charakter an sich, und so ist die Vermuthung wohl nicht zu gewagt, dass der That nach alle drei مَدْيَن, أَصْحَابُ ٱلْأَيْكَةِ und أَصْحَابُ ٱلرَّسِّ dieselben sind, von Mohammed aber bloss die ersten gleichbedeutend gebraucht, die letzteren als verschieden aufgefasst wurden. Doch scheint sich selbst unter den Arabern diese Sage erhalten zu haben; zu

XXV, 40 giebt Elpherar neben anderen Erklärungen auch diese: قال وهب كانوا اهل بير قعودا عليها واصحاب مواشى يعبدون الاصنام فوجه الله عز وجل شعيا*) عليه السلام يدعوهم الى الاسلام فتمادوا فى طغيانهم وفى اذى شعيب عم فبينما هم حول البير فى منازلهم ان فارت البير فخسف بهم وبديارهم فهلكوا جميعا „Wahb sagt, die Leute des Brunnens sassen an ihm (dem Brunnen) und die Hirten dienten Götzen, da sandte Gott den Schoaib, den sie zum Islam (zur Gottergebenheit) ermahnen sollte; sie aber verharrten in ihrem Irrthume und in dem Bemühen, dem Schoaib zu schaden. Während sie nun um den Brunnen sassen in ihren Wohnungen, da löste sich der Brunnen ab und stürzte über sie und ihre Wohnungen, so dass Alle zu Grunde gingen.“ Ebenso Dschelaal Eddin (bei Mar. zu XXV, 40): نبيهم قيل شعيب وقيل غيره „ihr Prophet wird von Einigen Schoaib, von Einigen anders genannt.“ Dieses Zugeständniss der Araber bekräftigt unsere Meinung sehr.

Noch eine Person des mosaischen Zeitalters von ziemlicher Wichtigkeit soll sich angedeutet finden VII, 174 und 175, wie mehrere arabische Erklärer behaupten, was aber viele andere bestreiten; Elpherar führt nämlich zu dieser Stelle vier verschiedene Beziehungen an, deren erste auf Bileam ist, für welche er die Autoritäten Mehrerer anführt und die Geschichte des Bileams fast übereinstimmend mit der biblischen erzählt; er nennt ihn nach

*) Muss offenbar شعيبا heissen.

Einigen بلعم بن عابور nach Anderen بلعم بن باعر. Auch Dschelaal Eddin und Zamachscheri (bei Mar. zur St.) beziehen es auf ihn und nennen ihn بلعم بن باعورا.

Weiter finden sich keine Personen, die in das Leben Moses eingreifen oder auch nur zu seiner Zeit wirksam sind, und so wäre das zweite Stück beendigt.

12

Drittes Stück.

Die drei das ganze Israel beherrschenden Könige.

Die auf Moses unmittelbar folgende Geschichte mit Inbegriff der Zeit der Richter schien entweder dem Mohammed für erbauliche Betrachtungen nicht geeignet, was unwahrscheinlich ist, da eben die Geschichte jener Heldenzeit ganz seinem Sinne und Zwecke gemäss war, oder sie war ihm völlig unbekannt, was auch schon daraus hervorgeht, dass er von der Begebenheit der Königswahl als von einer مِنْ بَعْدِ مُوسَى (II, 247), was wohl nichts anderes heisst als unmittelbar oder sehr bald nach Moses, vorgefallenen spricht. Auch Saul steht bei ihm noch sehr im Hintergrunde, und seine Geschichte ist ihm theils sehr abgekürzt bekannt, theils war seine geschichtliche Persönlichkeit so wenig fest bei ihm ausgebildet, dass er ihm die Begebenheiten Anderer beilegt. Die von ihm handelnde Stelle ist II, 247—253, wo seine Geschichte folgender Art erzählt wird. Nach Moses verlangten die Israeliten einen König, auf dass sie in den

heiligen Krieg ziehen könnten (I. Sam. 8, 20), was aber später denn doch nur Wenige thaten; der Prophet gab Saul als von Gott gesandt an, dennoch schien er dem Volke gering (10, 27). Als Zeichen, dass ihm die Regierung gebühre, gab nun der Prophet das Zurückkommen der Bundeslade an. Saul prüfte dann seine Truppen dadurch, dass wer kein Wasser trinke, ohne mit der Hand aufzulecken, zu seiner Parthei gehöre, was nur sehr wenige thaten; auch diese aber bekamen Furcht vor Goliath und seinen Heeren, den endlich David bezwang und so die Herrschaft erhielt. Der Umstand, dass durch ihn die Bundeslade zurückkomme (denn so ist Vers 249 zu fassen, vielleicht ist auch besser يأتيكم التابوت zu lesen) streitet mit der Schrift, nach welcher (I. Sam. 5) diese schon früher zurückkam. — Die Begebenheit mit der Prüfung der Truppen ist offenbar eine Vermischung mit Gideon, von dem die Schrift (Richter 7, 5 ff.) dieses erzählt, entstanden durch die ähnliche Geschichte mit dem Verbote der Speise durch Saul (I. Sam. 14, 24 ff.), und diese Verwechslung mit Gideon berechtigte auch zum Ausspruche, dass nur wenig Muthige dem Saul gefolgt seien. — Der Name des Propheten wird nicht genannt, sowie auch die späteren Araber hierüber im Ungewissen sind und Beidhawi: وهو يوشع او شمعون (شمشون?) او اشمويل bemerkt. Saul heisst طالوت wahrscheinlich von طال, lang sein, welchen Vorzug der Grösse (I. Sam. 9, 2. 10, 23)

auch Mohammed im Koran hervorhebt (Vers 248), und diese Ableitung giebt auch schon Beidhawi; Goliath aber heisst جَالُوت.

Die Persönlichkeit David's, دَاوُد, wird nun im Koran freilich fester gehalten, aber die eigentliche Geschichte seines Lebens wird kaum berührt. Ausser seinem nebenbei bei Saul erwähnten Siege über Goliath wird die Geschichte der Bathsaba nur entfernt angedeutet, dadurch, dass — abgesehen davon, dass er wohl in Bezug auf sie XXXVIII, 16 أَوَّاب „reuig“ genannt wird — der von den Propheten Nathan zum Gleichnisse ersonnene Rechtsfall (I. K. 12, 1 ff.) erzählt (XXXVIII, 20—23) und dann 23—26) hinzugefügt wird, David habe gemerkt, dass dies ein Wink gewesen sei, und er nach gethaner Busse von Gott wieder in Gnaden aufgenommen worden sei; der Streit aber wird nicht vom Propheten erzählt, sondern Mohammed lässt wirklich zwei Streitende zu David kommen. Dann wird XXI, 78 noch seines und Salomo's treffenden Urtheilsspruches erwähnt bei Gelegenheit eines uns unbekannten Streites über das Weiden von Hirten auf fremden Feldern bei Nachtzeit. Ein merkwürdiger Umstand wird ferner angegeben (XXI, 79. XXXIV, 10. XXXVIII, 16—20), David habe die Berge und die Vögel gezwungen, mit ihm Gott zu loben, was, wie Wahl richtig bemerkt, durch die dichterische, Alles belebende und mit Vernunft begabende Anrede David's an die Geschöpfe, mit ihm Gott zu preisen, ent-

standen ist. Nach XXI, 80 soll man ihm die Erfindung des Panzers zu verdanken haben, obgleich die Schrift schon sehr viel von dem des Goliath spricht, und wohl bloss David's Kriegsruhm Veranlassung zu dieser Sage war; XXVII, 15 findet sich allgemeine Erwähnung seiner. Seines geringen Schlafes gedenkt die Sunna, 148, auch Elpherar zu XXXVIII, 16 in einer langen Ueberlieferungsreihe die mit Ibn 'Abbas beginnt und mit 'Amru schliesst: قال رسول الله صلعم كان (داود) ينام نصف الليل ويقوم ثلثه وينام سدسه „der Gesandte Gottes sagte: (David) schlief die Hälfte der Nacht, stand dann ein Drittel auf und schlief wieder den sechsten Theil", wovon auch die Rabbinen sprechen, gestützt auf den Vers „um Mitternacht stehe ich auf, Dir zu danken" indem sie behaupten, er habe nur שִׁתִּין נִשְׁמֵי „sechzig Athemzüge lang geschlafen (Berachoth 3, b). Auch als Dichter der Psalmen زَبُور, ist er ihm bekannt, IV, 161. XVII, 57.— In seiner Zeit soll auch die Begebenheit mit den Sabbathverletzern, die zur Strafe in Affen verwandelt wurden, vorgefallen sein; diese wird im Koran II, 61. IV, 50. V, 65. VII, 166, immer bloss im Allgemeinen, ohne nähere Angabe der Umstände und Zeit berichtet, sowie umgekehrt V, 82 die Zeit, aber nicht die Thatsache angegeben ist; bei den Juden aber findet sich hiervon keine Spur.

Salomo's, سُلَيْمَان, Leben ist an und für sich unbedeutend, und bloss die von ihm in der Schrift

gerühmte Weisheit macht ihn zum Heros des ganzen Orientes, und man könnte daher vielleicht noch viel mehr von ihm im Koran erwarten, als sich wirklich findet. Von seiner Weisheit spricht auch Mohammed XXVII, 15 und 16, wo nun vorzüglich hervorgehoben wird, dass er die Sprache der Vögel verstanden habe, was auch die Rabbinen berichten auf Veranlassung von I. K. 5, 13 „und er sprach von den Bäumen u. s. w.“; auch die Winde (رِيح, hier doch wohl luftige Geister gleich רוּחוֹת) vollzogen seinen Willen und die Dschinnen befanden sich in seinem Gefolge, XXI, 81 und 82. XXXIV, 11 und 12. XXXVIII, 35—40, was auch z. B. das zweite Targum zum Buche Esther I, 2 erzählt: לֵהּ יִשְׁתַּמְּעוּן שֵׁדִין וּפִגְעִין וְחַיִין וְרוּחִין בִּישִׁין אִתְמְסַרוּ בִּידֵהּ „ihm waren gehorsam Dämonen der verschiedensten Art, und die bösen Geister waren ihm übergeben“, welche Sage zuerst aus einer falschen Auffassung des שִׁדָּה וְשִׁדּוֹת, Pred. 2, 8 herrührt. — Als einst, so erzählt Mohammed, der Vogel هُدْهُد, Wiedehopf, in seiner Begleitung fehlte und er ihn für abtrünnig hielt, da drohte er ihn umzubringen, siehe da kam er mit der Nachricht, ein Land entdeckt zu haben, das Salomo noch nicht kenne und das ihm nicht unterworfen sei, das Land Saba, in dem das Volk nebst der Königin die Sonne verehre. Salomo sendete ihn mit einem Briefe, sie auffordernd zur Annahme des Gotteseinheitglaubens, rückte zugleich mit seinen Truppen heran und liess sich den Stuhl

der Königin durch einen dienenden Engel bringen. Diese hatte sich schon früher bekehrt, kam in Salomo's Lager, er liess sie vor sich in einen Saal, dessen Fussboden von Glas war, sie, im Glauben, es sei Wasser, entblösste sich (XXVII, 20—46). Dieselbe Geschichte findet sich in dem angeführten zweiten Targum zum Buche Esther, mit noch einigen Nebenumständen, die ich hier zurücklassen werde.

„Alsbald wurde der wilde Hahn unter den Vögeln gesucht und nicht gefunden, und der König befahl zornig, dass er eingebracht werde, und wollte ihn verderben. Da erwiderte der wilde Hahn dem Könige: Mein Herr König, merke auf und höre meine Worte! schon drei Monate überlegte ich mir und flog in der ganzen Welt umher die Stadt aufzusuchen, die Dir nicht gehorche. Da sah ich eine Stadt im Osten, Namens Kitor, dort ist vieles Volk, eine Frau aber beherrscht Alle, sie heisst Königin von Seba; gefällt es Dir nun, mein Herr König, so gehe ich hin nach jener Stadt, binde ihre Könige mit Ketten und ihre Beherrscher mit eisernen Fesseln und bringe sie hierher. Und es gefiel dem Könige, und es wurden die Schreiber gerufen, die setzten Briefe auf, banden sie an den Flügel des wilden Hahnes. Er kam zur Königin, da bemerkte sie einen an seinen Flügel gebundenen Brief, sie lösste ihn, und dies war dessen Inhalt: Von mir, dem Könige Salomo, Gruss Dir und Deinen Fürsten! Du weisst wohl, dass Gott mich zum

Könige gesetzt über die Thiere des Feldes, Vögel des Himmels, Dämonen, Geister und Nachtgeister (Alpe), alle Könige aller Himmelsgegenden nahen mir ergebenst, willst Du dies auch, so werde Dir grosse Ehre erzeigt, wo nicht, so sende ich über Dich Könige, Legionen und Reiter. Die Könige sind die Thiere des Feldes, die Reiter Vögel des Himmels, die Heere Dämonen und Geister, die Alpe sind die Legionen, die Euch auf Euren Betten würgen. Als die Königin dies gelesen, zerriss sie ihre Kleider und liess die Aeltesten und Herren rufen und sagte: wisset Ihr, was der König Salomo mir geschickt? sie sagten: wir kennen und achten ihn nicht. Die Königin aber vertraute ihnen nicht, rief Schiffer und schickte dem Könige Geschenke, und nach drei Jahren kam sie selbst. Als der König hörte, dass sie da sei, setzte er sich in ein gläsern Gemach, sie dachte, der König sitze im Wasser und entblösste sich um durchzugehen. Als sie nun seine Herrlichkeit sah, da sprach sie (I. K. 10, 9): möge der Herr Dein Gott, gelobt sein, der Wohlgefallen an Dir gefunden, dass Du auf dem Throne der Regierung sitzest, Gnade und Recht zu üben.“ Die kleine Abänderung nun, dass Mohammed eine Religionssache aus einer Herrschaftssache macht und dass er den Brief بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَنِ ٱلرَّحِيمِ beginnen lässt, (Vers 30) müssen wir ihm zu Gute halten. Auch den Tempel baute Salomo durch Hülfe der Geister, welche selbst nach seinem Tode fortbauten, indem

er auf seinem Stuhle sitzen blieb, bis ein Wurm ihn benagte (XXXIV, 13), vgl. hierüber etwa Gittin 68. Doch ward er einst, als er sich übermüthig bewies, von der Herrschaft vertrieben, und ein Geist regierte an seiner Stelle, bis er wieder Busse that (XXXVIII, 33—35), worüber in Kürze Sanhedrin 20: בַּתְּחִלָּה מָלַךְ שְׁלֹמֹה עַל הָעֶלְיוֹנִים שֶׁנֶּ׳ וַיֵּשֶׁב שְׁלֹמֹה עַל כִּסֵּא ה׳ . לְבַסּוֹף לֹא מָלַךְ אֶלָּא עַל מַקְלוֹ שֶׁנֶּ׳ מַה יִּתְרוֹן לָאָדָם בְּכָל עֲמָלוֹ וּכְתִיב זֶה הָיָה חֶלְקִי מִכָּל עֲמָלִי „Anfangs herrschte Salomo auch über die Oberen, sowie es heisst: Salomo sass auf dem Throne Gottes (I. Chr. 29, 23); später bloss über seinen Stock, sowie es heisst: was ist der Erfolg des Menschen bei aller seiner Mühe? (Pred. 1, 4) und später: bloss Dies ist mein Antheil bei all meiner Mühe (2, 10).“ VI. ferner Mid. Rabb. zu 4 M. Par. 11, zum hohen Liede 3, 4, zu Ruth 2, 14. Da er Busse that, verbannt er seinen unnützen Aufwand, lässt seine Pferde untauglich machen (XXXVIII, 29—33), worauf hindeutet: מִפְּנֵי מַה לֹא נִתְגַּלּוּ טַעֲמֵי תוֹרָה שֶׁהֲרֵי שְׁנֵי מִקְרָאוֹת נִתְגַּלָּה טַעֲמָן וְנִכְשַׁל בָּהֶן גָּדוֹל הָעוֹלָם שֶׁנֶּ׳ לֹא יַרְבֶּה לוֹ סוּסִים אָמַר שְׁלֹמֹה אַרְבֶּה וְלֹא אָשִׁיב וּכְתִיב וַתַּעַל מֶרְכָּבָה מִמִּצְרַיִם בְּשֵׁשׁ מֵאוֹת כֶּסֶף „Weise ist es, dass die Gründe der Gesetze nicht angegeben sind, bei zweien ist es geschehen, und einer der grössten Männer fehlte. Denn es heisst: Der König nehme sich nicht viele Pferde, er möchte sonst Leute nach Egypten schicken (5 M. 17. 17). Da dachte Salomo, ich will mir viele Pferde halten und nicht nach Egypten schicken; aber es heisst: je ein Gespann kam aus Egypten um sechshundert Silberstücke

(I. K. 10, 29).“ (Sanhedrin 21). — Eine Geister-geschichte, die unter Salomo's Regierung vorgefallen sein soll (II, 96), haben wir oben bei Noah berichtet. — Noch eine Geschichte mit den Ameisen, die vor Salomo's Heer fliehen, wird XXVII, 18—20 berichtet und bleibt nachzuweisen. Sie ist offenbar auf den Ausspruch Spw. 6, 6 ff.: „Geh zur Ameise, Fauler, und werde weise“, gegründet, wodurch veranlasst auch im Talmud (Chullin, 57, 2) eine hübsche Fabel erzählt wird, doch die im Koran erzählte konnte ich nicht finden. — Die Begebenheit mit dem هُدْهُد drang übrigens in die arabische Sage sehr ein, und eine hübsche Mythe von ihm findet sich auch Fakihat Elcholafa S. 91.

Für Mohammed giebt es überhaupt zwischen Moses und Jesus keine geschichtlich sehr wichtige Person und es finden sich über Alle bloss einzelne Andeutungen, und so ist es daher auch nicht zu verwundern, wenn auch über Salomo, den Weisen des Morgenlandes, der mit allerhand Sagenschmuck geziert ist, im Koran verhältnissmässig Weniges vorkommt.

Viertes Stück.

Fromme nach Salomo.

So viele bedeutende Männer sich hier auch nennen lassen, so wenige sind Mohammed bekannt, und selbst von denjenigen, die er nennt, giebt er meistens nichts Spezielleres an, sondern er nennt sie bloss zugleich mit anderen Frommen. Bloss einige werden etwas ausführlicher behandelt, und sie wollen wir hier zuerst nennen, um dann die Anderen kurz zusammenzufassen.

Von Elias (إِلْيَاسُ, VI, 85. XXXVII 123, einmal des Reimes wegen إِلْيَاسِينَ*) XXXVII, 130) wird

*) Neben anderen Meinungen findet sich bei Elpherar: نقل قيل الياسين لغة فى الياس مثل اسمعيل واسمعين وميكايل وميكاين „auch sagt man, Iljasin sei eine Dialektsverschiedenheit für Iljas, wie Ismail und Ismain, Mikhajil und Mikhajin". Freilich sind diese Beispiele unpassend, indem bei ihnen bloss eine Veränderung des ل und ن vorgenommen wird, hier aber eine völlige Hinzufügung der Silbe ينُ stattfindet, was die Araber, ungeachtet des gleichen سِنِينَ (vgl. S. 151, Anm.**), mit einer dem Reime zu Liebe unternommenen willkürlichen Abänderung zu entschuldigen sich scheuen.

sein Streit mit dem Volke über den Baalsdienst kurz erzählt XXXVII, 123—133. In der islamischen Sage sowie in der späteren, jüdischen, spielt er eine sehr bedeutende Rolle, er ist jene mystische Person, die sie unter dem Namen خضر kennt, er ist daher derselbe mit فنحاص, Pinehas, ابن اخى هرون Brudersohn des Aaron, wie sich Einige fälschlich statt „Sohnessohn des Aaron", ausdrücken, und sowie אֵלִיָּהוּ הַנָּבִיא in der späteren jüdischen Sage gleichsam die Mittelperson zwischen Himmel und Erde ist, er es ist, der den Frommen unter den mannigfaltigsten Gestalten erscheint, der Lehrhäuser besucht und berühmten Lehrern mittheilt, wie Gott über diese oder jene von ihnen ausgesprochene Meinung urtheilt: so kennen ihn auch die Moslemen, die in dem, der Moses sich als Reisegefährten anbietet (XVIII, 59—82), ihn erblicken und in diesen Handlungen das Prototyp seiner Wirksamkeit haben, als einen solchen, der auf wunderbare Weise erscheint, ganz menschlich mit Menschen umgeht, Unverständliches ausübt, das erst wahren Sinn bekommt durch Erkenntnisse, die dem menschlichen Geiste verborgen sind.

Von Jonas (يونس, VI, 86. X, 98 und XXXVII, 139, ذو النون, XXI, 87 und صاحب الحوت LXVIII, 48 „der Mann des Fisches") erzählt er seine Sendung nach Ninive, sein Verschlungensein vom Fische und Errettung aus ihm und die Begebenheit mit dem

Baume, der ihn beschattete — Alles sehr kurz X, 72. XXI, 87 und 88. XXXVII, 139—149. LXVIII, 48—51.

Jobs (أَيُّوب) Leiden und Heilung wird gedacht XXI, 83 und 84. XXXVIII, 40—45, an welcher letzteren Stelle (Vers 41) noch berichtet wird, dass er durch das Stampfen mit dem Fusse auf die Erde eine ihn kühlende und labende Quelle hervorgebracht habe, wofür wir keine rabbinische Parallelstelle kennen.

Wir kommen zu einer bis jetzt falsch bezogenen Stelle LXXXV, 4 ff., welche in der Uebersetzung so lautet: „Umgebracht wurden die Genossen der Gruben des brennenden Feuers, indem sie daran sassen und Zeugen waren dessen, was man that an den Gläubigen, und sie wollten sie strafen, bloss weil sie an Gott, den Mächtigen und Preiswerthen, glaubten u. s. w." — Die Ausleger beziehen dies auf die Bestrafung eines jüdischen himjaritischen Königs, der die Christen verfolgt habe, jedoch ist die Benennung „Gläubige" für Christen durchaus im Koran ohne Beispiel, keine auf diese Begebenheit zielende Einzelheit wird erwähnt, und gerade die einzige mit dem Feuer wird bei den Martyrologen nicht erwähnt. Vergleicht man aber hiermit die Stelle bei Daniel 3, 8 ff., so stimmt Alles ganz genau überein. Die drei Gläubigen wollten sich nicht vor einem Götzen bücken und wurden in den Feuerofen geworfen, die aber, die sie hineingeworfen,

wurden von der Hitze verbrannt, sie gerettet. Offenbar deutet Mohammed hier auf diese.*)

Eine kurze Andeutung findet sich auch II, 244, wo ausgesagt wird, dass Mehrere aus Furcht vor dem Tode aus ihren Häusern gezogen seien, von Gott getötet, aber wieder belebt worden, was schon frühere Ausleger**) auf die Belebungsgeschichte des Ezechiel 37 beziehen und von der der Talmud, Sanhed. 92 ausführlich handelt.

Eine andere Hinweisung findet sich vielleicht in den Worten XXV, 47 und 48: „siehst Du nicht, wie dein Herr die Schatten dehnt, wenn er will, ihn ruhend macht, dann die Sonne über ihn zum Weiser setzt, drauf ihn allmählig zu sich zieht",

---

*) Eine Andeutung, die Stelle auf diese Begebenheit zu beziehen, giebt der arab. Erklärer Mokaatil bei Elpherar, indem er behauptet, es gäben eigentl. drei أَصْحَابُ ٱلْأُخْدُودِ „Genossen brennender Feuergruben", wovon auch die einen in فارس, Persien, gewesen und zwar unter بخت نصر Nebukadnezar; jedoch fügt er hinzu: ولم ينزل الله فيهما قرآنا Gott sandte weder über diese noch über die andere in Syrien vorgefallene Begebenheit Etwas in den Koran, sondern bloss über die unter Dhu Nawas. Uns aber genügt doch diese Andeutung zur Bekräftigung unserer Meinung.

**) Auch arab. Ausleger wissen davon, jedoch halb träumend, sowie Ismail ben Ali im Namen des Ibn Taleb angiebt, es sei dies in den Zeiten des Richters (?) حزقيل, der nach برسياس, Sohn des Caleb, diese Stelle bekleidet habe, vorgefallen (Mar. Prodr. IV, 83).

eine Hinweisung, sage ich, vielleicht auf das Zeichen, das dem Hiskias ward 2. K. 20, 9—12.

Etwas mehr findet sich über Esra, عُزَيْرٌ*) wenn auch nicht über seine Geschichte, so doch über die Art und Weise, wie die Juden ihn betrachteten. Wie Mohammed nämlich behauptet, halten die Juden den Esra für den Sohn Gottes, IX, 30. Sunna 462, was sicher bloss Missverständniss ist, zu welchem die allerdings grosse Achtung vor dem Esra Veranlassung gab. Diese Achtung spricht sich z. B. in folgender Stelle aus: רָאוּי הָיָה עֶזְרָא שֶׁתִּנָּתֵן תּוֹרָה עַל יָדוֹ אִלְמָלֵא לֹא קְדָמוֹ מֹשֶׁה „Esra wäre wohl würdig gewesen, dass das Gesetz durch ihn bekannt gemacht worden wäre, wenn Moses ihm nicht zuvor gekommen wäre“ (Sanhedrin 21, 2). Freilich suchte Mohammed sehr den Gotteseinheitglauben der Juden verdächtig zu machen, und glaubte hier eine Gelegenheit gefunden zu haben. Ja dieser Ausspruch verliert als Ausdruck der jüdischen Gesinnung damaliger Zeit noch um so mehr an Werth, wenn wir die Persönlichkeit des Pinehas, Sohnes des Asariah, dem er beigelegt wird (vgl. oben S. 15), in Erwägung ziehn. Auch leben in der islamischen Sage noch sehr viele Nachrichten von Esra, als dem Gesetzes-

---

*) Die arab. Grammatiker streiten, ob das Wort eine Nunnation erhalte oder nicht, doch scheint mir der Mangel derselben der Form des Wortes, die den Diminutiven gleicht, angemessener, was auch schon mehrere unter den Arabern geltend machen.

hersteller, wie ihn uns die Schrift darstellt und ihn auch die Juden sich gedacht haben, so dass die Wahrscheinlichkeit, Mohammed habe theils geflissentlich übertrieben, theils den vielleicht raschen und neckischen Ausspruch eines Einzelnen gierig aufgerafft, immer grösser wird. — Noch eine andere Erzählung beziehen die arabischen Ausleger, nach Maracci's (Prod. IV, 85) Versicherung, auf Esra, nämlich II, 261, wo von Einem erzählt wird, er sei vor einer zerstörten Stadt vorübergegangen, an ihre Belebung zweifelnd; Gott aber liess ihn sterben, dann nach 100 Jahren wieder aufleben und ertheilte ihm, der einen Tag sich aufgehalten zu haben glaubte, die Versicherung, dass schon 100 Jahre verflossen seien, wovon der Beweis sei, dass seine Speise und sein Trank zu Grunde gegangen, sein Esel zerfallen sei. Siehe da sammelte Gott die Gebeine des Esels, bekleidete sie mit Fleisch, so dass der Mann bekannte: Gott ist über Alles mächtig! Die Fabel rührt, wie Mar. richtig bemerkt, her von dem Ritte, den Nehemias nach dem zerstörten Jerusalem machte (Neh. 2, 12 ff.), der ja so oft mit Esra verwechselt wird.

Zwei andere werden bloss erwähnt, Elisa, اَلْيَسَعُ, VI, 86 und XXXVIII, 48, beide Male merkwürdig genug unmittelbar hinter Ismael, und Dhu'l Khifl, ذُو ٱلْكِفْلِ, XXI, 85 und XXXVIII, 48, der der etymologischen Bedeutung (der Ernährer) und den Erzählungen einiger Ausleger nach, er habe 100

Israeliten in einer Höhle ernährt, Obadiah zu sein scheint, vgl. 1. K. 18, 4., vielleicht aber auch Ezechiel ist, der nach Niebuhr (Reisebeschreibung II, 265) von den Arabern Kephil genannt wird.

Sowären nun auch die historischen Notizen zusammengestellt, und es geht, wenn wir sie überblicken, aus ihnen untrüglich hervor der Grundsatz, den wir schon anfangs festgestellt hatten, dass Mohammed aus dem Judenthume sehr Vieles entlehnt, dass er dieses aber bloss aus mündlichen Berichten gekannt und diese zuweilen nach seinem Zwecke umgestaltet habe.

Indem nun die erste Abtheilung nachzuweisen sich bemühte, dass äussere Umstände in Mohammed den Wunsch erregen mussten, aus dem Judenthume Vieles aufzunehmen, er auch hierzu die Mittel in Händen gehabt, andere äussere Umstände sowohl als auch vorzüglich sein Hauptzweck einer solchen Entlehnung kein Hinderniss in den Weg legten, vielmehr mit ihr übereinstimmten, die zweite Abtheilung dann darthun wollte, dass wirklich Mohammed aus dem Judenthume aufgenommen und zwar, dass sowohl Begriffe, Glaubens-, Sittlichkeits- und allgemeine Lebensansichten als vorzüglich Gegenstände der Geschichte und des Sagenkreises aus dem Judenthume in den Koran geflossen seien: so ist unsere Arbeit eigentlich beendigt, und wenn eine gründliche Nachweisung aller dieser Punkte stattgefunden, so ist die Frage genügend gelöst, ob, was und wie Mohammed aus dem Judenthume

aufgenommen habe, und bloss als Zugabe ist es desshalb zu betrachten, wenn wir ausser den Stellen, die Entlehnungen ausdrücken, auch noch eine Zusammenstellung derjenigen versuchen, in welchen eine blosse Rücksichtnahme auf das Judenthum sich zeigt, theils geradezu dasselbe bestreitend, theils Gesetze aufhebend, die es feststellt, ohne seiner weiter zu erwähnen, theils auch etwas als jüdischen Gebrauch anführend, ohne diesen auch für die Araber bindend zu machen. Eben aber weil eigentlich die Frage schon als beantwortet betrachtet werden kann, ohne dass diese Untersuchung angestellt werde, machen wir diese nicht zu einem Theile der Arbeit, sondern fügen sie als Anhang hinzu.

Anhang.

Bestreitung des Judenthumes im Koran.

Sowie wir früher aus der Persönlichkeit Mohammeds und dem Geiste seiner Zeit zu beweisen suchten, dass eine Entlehnung aus dem Judenthume stattgefunden, so wollen wir hier umgekehrt auf dieselbe Weise nachweisen, dass Bestreitungen im Koran sich finden müssen.

Der Zweck Mohammeds war, eine Vereinigung aller Glaubensansichten zustande zu bringen, und Niemand stand ihm hier mehr im Wege als die Juden mit ihren vielen, anderen Glaubenspartheien unbe-

kannten und beschwerlichen Gesetzen. Der Zweck Mohammeds war ferner, durch diese Vereinigung und in derselben bloss seiner Meinung nach gereinigte Glaubenslehren zu begründen; die Beobachtung einzelner Gesetze lag ihm nicht am Herzen, nur insofern sie gerade aus jenen Lehren unmittelbar flossen, übrigens liebte er die altarabischen Sitten und hielt an ihnen; gerade umgekehrt die Juden, die auf die pünktliche Erfüllung der offenbarten Gesetze das meiste Gewicht legten und von ihnen abzuweichen nicht die geringste Lust bezeigten. Während diese zwei Veranlassungen zur gegenseitigen Entfernung in der Verschiedenheit der Grundansicht Mohammeds und der Juden lagen, kommt noch eine dritte, bloss äussere hinzu. Wie oben (S. 11 ff.) schon bemerkt, hatten die Juden ihm sehr zugesetzt und ihn oft durch Antworten und Ausflüchte empfindlich gekränkt und so ihn zu unauslöschlichem Hasse entflammt. Von diesem geleitet, missverstand er theils ihre Glaubensansichten, ihnen falsche Deutung unterlegend, die ihm also ein Recht gaben davon abzuweichen, theils wollte er eine Entfernung von diesen hassenswerthen Menschen recht fest machen und so seine Moslemen durch völlig entgegengesetzte Gebräuche von ihnen trennen, was spätere Araber selbst eingestehen, dass er Aenderungen gemacht habe كراهة لموافقة النفى التشبيه باليهود „aus Nothwendigkeit, um die Aehnlichkeit mit den Juden aufzuheben“ (Poc. not. miscel. c. 9 p. 369). So behauptet er, die Juden seien

Feinde der Moslemen (V, 85), hätten Propheten umgebracht (II, 58, V. 74), was sich wohl auf Jesus bezieht, ferner, was sie mit den Christen theilen, halten sich für vorzüglich der Gottheit befreundet (V, 21), glauben allein das Paradies zu besitzen (II, 88 und LXII, 6), halten Esra für den Sohn Gottes (IX, 30. Sunna 462), verlassen sich auf die Fürbitte früherer Frommen (II, 128 und 135), haben die Bibel verfälscht (II 73 u. v. a. St.), weil in ihrer jetzigen Gestalt keine Beziehungen auf ihn mehr vorkämen, bauen Tempel auf Gräbern der Propheten (Sunna 70 ff.). Solche Vorwürfe und die anderen früher angegebenen Gründe geben ihm Veranlassung, von ihren Gesetzen abzuweichen.

a) Gebet. — Abendessen geht dem Gebete vor. (Sunna 97 ff.). Gerade im Gegensatze mit dem Talmud, der genau bestimmt, wie lange vor dem Gebete man essen dürfe, damit man die Gebetszeit nicht versäume. Freilich aber wollte Mohammed hierin seinen Arabern zu Gefallen leben.

b) Frauengesetze. — Der Beischlaf am Abende vor dem Fasttage ist erlaubt (II, 183). Dies ist wohl offenbar mit Rücksicht auf das talmud. Gesetz, am Abende vor dem Fasttage in Abh, der auch schon zum Fasttage gerechnet wird, denselben zu unterlassen.

Die Gesetze der Ehescheidung (II, 229 ff.) sind durchaus wohl altarabisch, und merkwürdig ist II, 230, wo es heisst, der Mann dürfe, nachdem er die Frau (zum zweiten Male) verstossen, sie nicht

wieder heirathen, es müsste sie denn ein Anderer schon geheirathet und wieder verstossen haben, in direktem Widerspruche mit 5 M. 24, 1 ff.

Von der Art des Beischlafes behaupteten die Juden damaliger Zeit, wie die Sunna 460 berichtet, sie müsse auf gewöhnlichem Wege geschehen, worauf Mohammed aber II, 222: „die Frauen sind Euch ein Acker, bestellet ihn wie ihr wollet", sich und seinen Arabern zu Liebe.

Das Wichtigste und Vorzüglichste aber ist die Aufhebung des Speiseverbotes, von dem er behauptet, es sei bloss wegen ihres Frevelns (IV, 158) gegeben worden. (Interessant ist, wie Jesus gerade das umgekehrte bei der Aufhebung der Ehescheidung angiebt). Er hebt das Gebot auf (III, 44. 86, IV, 158. V, 89 und 90), behält jedoch Einiges bei (V, 4. VI, 146. XVI. 116), und zwar, wie es scheint, nach dem Vorgange der Apostel Petrus und Paulus, von denen fast dasselbe in der Apostelgeschichte erzählt wird. So verbietet er daher das Aas, Blut, Schweinefleisch und das für einen Götzen Geschlachtete, wozu er aber noch an der ersteren Stelle hinzufügt das nicht gehörig Geschlachtete, nämlich das Erwürgte, durch Beilschlag Getötete, vom Berge Herabgefallene, von einem Horne Gestossene und von einem wilden Thiere Zerrissene, welche letztere Bestimmungen aber durch das gänzliche Stillschweigen an anderen späteren Stellen wohl als مَنْسُوخٌ „aufgehoben" zu betrachten sind. An einer Stelle (VI, 47), führt er noch ausdrücklich

Speisen an, die den Juden verboten worden seien, über die man vergleiche 3 M. 11, 3. 7, 27 ff. und 3, 9 ff.

Offenbar ankämpfend ist endlich d) sein Ausspruch V, 94: „und wir befahlen ihnen darin, dass Person für Person, Auge für Auge, Nase für Nase, Ohr für Ohr und Zahn für Zahn, überhaupt Wunden vergolten würden. Wer sich mit einem Almosen abfinden lässt, so sei ihm dies Sühnung; der aber, welcher nicht entscheidet nach dem, was Gott herabgesandt, — dies sind Frevler“. Die Schriftstelle nun, die er hier im Auge hat, ist 2. M. 21, 23 ff.; diejenigen aber, welche sich nicht danach richten, sind die Juden, indem sie die Erlaubnis, mit Geld zu sühnen, die er bloss ertheilt mit Bewilligung des Verletzten, auf alle Fälle ausdehnen: סִמֵּא אֶת עֵינוֹ קִטַּע אֶת יָדוֹ שִׁבֵּר אֶת רַגְלוֹ רוֹאִין אוֹתוֹ כְּאִלּוּ הוּא עֶבֶד נִמְכָּר בַּשּׁוּק וְשָׁמִין כַּמָּה הָיָה יָפֶה וְכַמָּה הוּא יָפֶה „Hat einer des anderen Auge geblendet, seine Hand abgehauen, seinen Fuss gebrochen, betrachtet man ihn, als wäre er ein Sklave, der auf dem Markte verkauft wird, und schätzt ihn, wieviel er werth gewesen vordem und wieviel nun u. s. w.“ (Mischnah Baba Kamma VIII, 1).

Dies sind ungefähr die Hauptpunkte, bei denen sich Berücksichtigung des Judenthums zeigt, und die Zusammenstellung dient zu einem neuen Beweise, dass ihm das Judenthum aus eigener Kenntnis des jüdischen Lebens und durch Umgang mit Juden wohl bekannt war.

Betrachten wir nun nochmals das Ganze der Abhandlung, so ist durch Feststellung der zu erweisenden Thatsache für den Koran sowohl im Allgemeinen, als vorzüglich für einzelne Stellen desselben ein klares Verständnis gewonnen, — so wird der Culturzustand des damaligen Arabiens und vorzüglich der dortigen Juden bedeutend aufgeklärt, — wird der Plan Mohammeds, seine Geistesfähigkeit und Kenntnis durch viele Belege aufgehellt; durch Zusammenstellung der Stellen aber, die als Nachweisung dienen, wird zugleich die unbesonnene Zuversichtlichkeit entfernt, mit der man bei einer jeden Sage von einer rabbinisch-talmudischen Träumerei spricht, denn obgleich freilich der Verfasser nicht behaupten kann und will, dass ihm keine anzuführende Stelle entgangen sei, so muss doch Solches so lange angenommen werden, bis man ihm nicht nachweiset, dass er dies und jenes ausgelassen habe, und so wird für jetzt Alles, dessen jüdischer Ursprung noch nicht nachgewiesen ist, einer anderen Quelle beigelegt werden müssen. Hiermit soll aber nicht gesagt werden, dass Alles, wofür eine jüdische Quelle erscheint und was unseren Begriffen nach fabelhaft ist, dem Judenthume zur Last gelegt werden dürfe, da theils die Ansicht und Sage ihrer Ursprünglichkeit nach einen anderen Sinn gehabt und im Munde des Volkes sich erst abenteuerlich ausgebildet, theils aber die Quelle, der sie entnommen, durchaus keine bindende Wichtigkeit hat und für das Judenthum nicht mit dem Koran in Beziehung

auf den Islam gleichzustellen ist. Man muss wohl zwischen Judenthum und zwischen Ansichten, die von einem Juden herrühren, unterscheiden, was aber leider oft theils aus üblem Willen, theils aus Unwissenheit nicht geschieht.

Und so übergebe ich diese Abhandlung Euch, geehrte Leser, deren Urtheil mich von der Richtigkeit oder Falschheit meiner Ansichten, von der Zweckmässigkeit oder Zweckwidrigkeit meiner Arbeit überzeugen wird.

NACHTRÄGE.

Zu S. 6 ff. vgl. noch Jost's Geschichte des israelitischen Volkes II, 207 ff.

Zu S. 15, Z. 3 ff. vgl. noch Midrasch Tanchuma zu ויגש, f. 21 c. 2 (der Ausgabe Venedig 1545), wo es heisst: המשל ופחד עמו המשל זה מיכאל ופחד זה גבריאל מיכאל מן המים וגבריאל מן האש ואינן מזיקין זה את זה הוי אמר עשה שלום במרומיו „der Vers (Hiob 25, 2): Beherrschung und Schrecken sind bei ihm, bezieht sich auf Michael und Gabriel, indem ersterer vom Wasser, letzterer vom Feuer geschaffen ist; dennoch schaden sie einander nicht, weil „Er Frieden in seinen Höhen stiftet". Hier sind alle die Data, die wir einzeln zusammensuchten, kurz angegeben: Michael ist sanfter, Gabriel furchtbarer, dennoch sind sie in beständiger Eintracht.

Zu S. 22 Z. 9 ff. D'Herbelot bibliothèque orientale u. d. W. Jahoud S. 441 behauptet zwar

im Gegentheile, dass die Mohammedaner die Juden in eine niedrigere Stufe der Hölle versetzen als die Christen, jedoch ist dies wahrscheinlich erst die Ansicht einer späteren Zeit.

Zu S. 27, Z. 23 ff. Auch D'Herbelot bibl. orient. u. d. W. Mohammed S. 603 urgirt mit Unrecht das Wort أُمِّيّ und erklärt es, nach dem Vorgange der Araber, einen Menschen, der in demselben Zustande der Unwissenheit geblieben ist, als da er aus dem Leibe der Mutter (أُمّ) gekommen, indem er jedoch auch wieder Andere anführt, die, aus Scheu, ihren Propheten als so unwissend hinzustellen, dem Worte die Bedeutung Beherrscher beilegen wollen.

Zu S. 37, Anm. vgl. ferner D'Herbelot bibl. orient. u. d. W. Aschour S. 127.

Zu S. 44, Z. 14 ff. In der Bed. Bundeslade nennen sie die Araber auch zuweilen تـبـوت السكينة (D'Herbelot bibl. orient. u. d. W: Aschmouil.

Zu S. 54 u. 55 Anm. Ebenso führt D'Herbelot bibl. orient. u. d. W. Thalout S. 862 im Namen der Commentatoren als Erklärung an تسكين الخاطر „Beruhigung des Gemüthes.“

Zu S. 55, Z. 5 ff. Zu bemerken ist jedoch dass die Targumim sich dieses Wortes im Pl. טַעֲוָתָא für die Götzen selbst, nicht den Götzendienst häufig bedienen.

Zu S. 58 Z. 5. mit dem lat. Worte: secunda editio.

Zu S. 67 ff. Von diesem Zwischenraume sagt Saadi geistreich, er erscheine den Seligen als Hölle,

den Verdammten als Paradies (vgl. D'Herbelot ibid. u. d. W. Araf S. 113.

Zu S. 70 ff. Die Ansicht, dass unter Techijath Hammethim die zukünftige Welt oder das geistige Fortleben der (körperlich) Todten verstanden werde, findet sich deutlich ausgesprochen in der Erklärung, die eine Baraitha dem angeführten Ausspruche der Mischnah „derjenige, welcher behaupte, der Glauben an Techijath Hammethim sei kein Bestandtheil der jüdischen Religion, habe keinen Antheil an der zukünftigen Welt" hinzugefügt: er läugnete die Techijath Hammethin, deshalb habe er auch keinen Antheil an ihr; wo also dieser Ausdruck und „zukünftige Welt" für gleichbedeutend genommen wird. Vgl. auch das Buch Ikkarim IV, 31.

Zu S. 90, Z. 9 ff. Dass zu Vierzigen erst der Verstand kommt, bemerkt auch Philo de opificio mundi p. 70 (ed. Pfeifer I); ἕκτη δὲ (ἑβδομάδι) συνέσεως ἀκμη, der hier bloss das zwei und vierzigste Jahr annimmt, um seine Siebenheit herauszubringen, worin Solon mit ihm übereinstimmt (ebendas. p. 72).

Zu S. 98. Die von mir als christlich angegebene Sage von der Weigerung des Teufels, vor Adam niederzufallen, fand Zunz (Die gottesdienstlichen Vorträge der Juden, historisch entwickelt u. s. w. S. 291, Anm.) in dem handschriftlichen Midrasch des R. Moses Haddarschan, der jedoch erst im elften Jahrhundert lebte.

Zu S. 101, Z. 9 ff. D'Herbelot ibid. u. Cabil macht noch darauf aufmerksam, dass bei Kabil vielleicht

auch die Etymologie von قَبِلَ, empfangen, vgl. 1. M. 4, 1 beibehalten sei.

Zu S. 107, Anm. Z. 16. אסתהר setzt auch das Targum Hiob 31, 26 für das hebr. אור.

Zu S. 108, Anm. Auch D'Herbelot ibid.. u. d. W. Nouh S. 671 giebt die Beziehung von وفار التنور (wie es heissen muss) auf diese Weise an.

Zu S. 112, Z. 21 ff. u. S. 116, 1 ff. Dass die Araber Nimrod mit dem Thurmbaue in Verbindung setzen, berichtet D'Herbelot ibid. u. d. W. Nemrod.

Zu S. 117, l. Z. Dies ist auch D'Herbelot's Ansicht (ibid. u. d. W. Salah).

Zu S. 126, Z. 1. Nach Tarikh Montekheb soll Asar der Vater des Tharah gewesen sein (D'Herbelot bibl. orient. u. d. W. Abraham S. 11.

Zu S. 151. Anm. 2. D'Herbelot ibid. u. d. W. Sina S. 793 berichtet, die Araber nennen diesen Berg auch zuweilen سَنْيِن (was denn aber doch سِنَان heissen müsste) mit Bezug auf seine zwei Spitzen Horeb und Sina; auf diese Weise könnte denn auch vielleicht das angeführte سِنِين (als Gen. v. سِنُون) gefasst werden.

Zu S. 152 Anm. Einen Zusammenhang zwischen סִינַי und סְנֶה nimmt auch Ben Esra zu 2 M. 3, 2 an.

Zu S. 161, Z. 6 ff. Vgl. auch die beiden Rezensionen des jerusalemischen Targums.

Zu S. 162, 5 v. u. — Dasselbe bemerkt auch Raschi zu 2 M. 32, 4.

Zu S. 168, 6 ff. — Für diese Geschichte, bei

welcher der Diener Gottes nach den Arabern Elias sein soll — vgl. unter Elias — hat Zunz (Die gottesdienstlichen Vorträge der Juden, historisch entwickelt S. 130 u. Anm. d.), die jüdische Quelle nachgewiesen, nur dass dort der Reisende R. Josua ben Levi ist, ein Mann, der in Wundersagen eine Hauptrolle spielt (vgl. Zunz S. 140 und 141), und auf den auch diese Begebenheit weit besser als auf Moses, der zu hoch dafür steht, passt. Man erkennt daher leicht den jüdischen Ursprung dieser Sage und deren Ausschmückung auf gut koranisch.

Zu S. 172, 18 ff. — Es scheint, als habe Mohammed die Midianiter mit den Sodomitern verwechselt, denen Dinge der Art von den Rabbinen aufgebürdet werden.

Zu S. 174, 8 ff. — Dass Moses den Stab von Jethro bekommen, berichtet auch D'Herbelot ibid. u. d. W. Schoaib S. 772 nach Mohammedanern.

Z. S. 191, 9. — Bei D'Herbelot u. d. W. Ozair S. 691 findet man Manches aus mohammed. Erklärern und Geschichtsschreibern zur Erklärung dieser Stelle angeführt, was aber bloss seine Gesetzeserneuerung, übereinstimmend mit dem Talmud, aussagt.

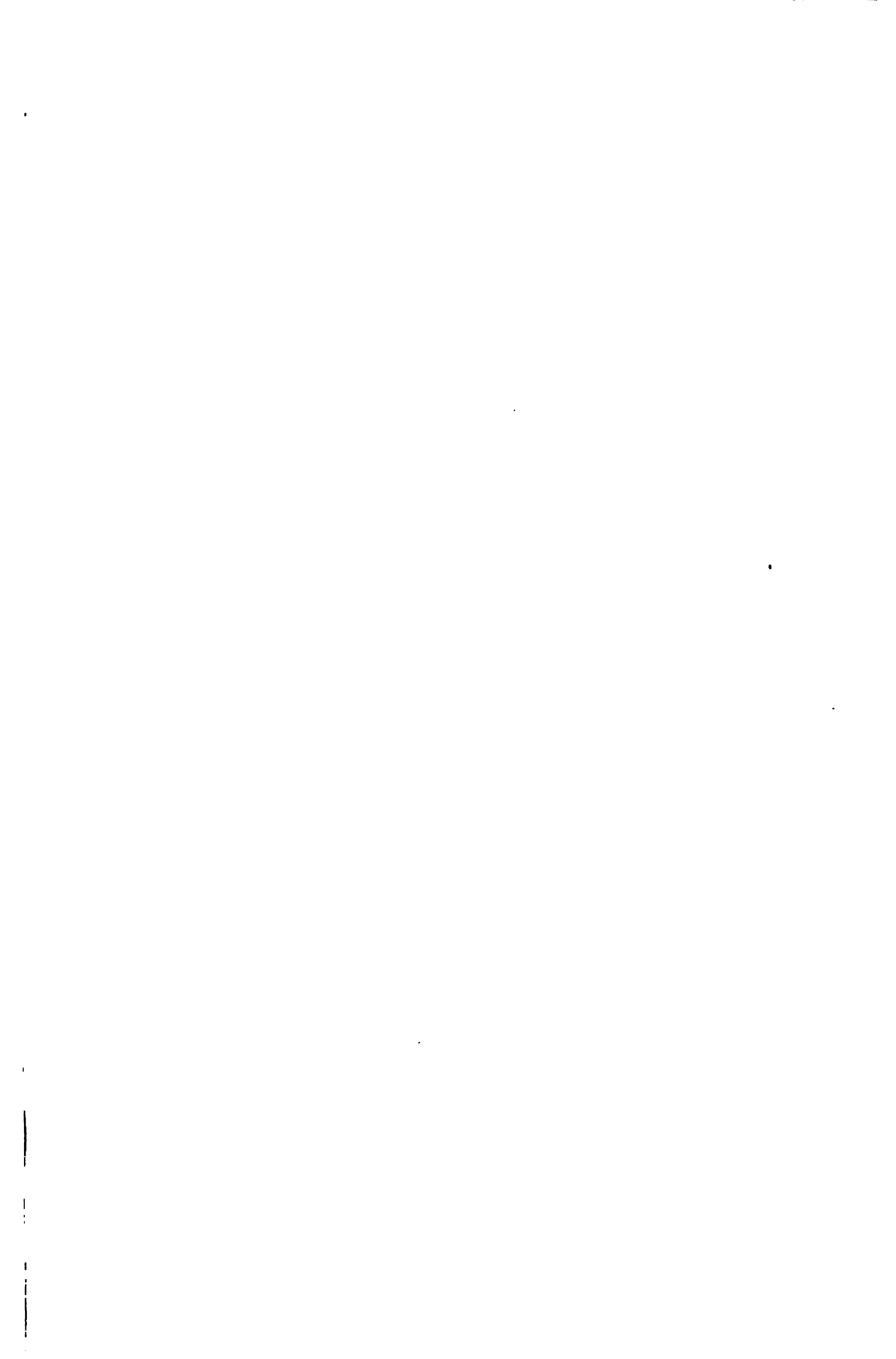
Zu S. 192, Z. 3 v. u. — Nach Khondemir (bei D'Herbelot bibl. orient. u. d. W. Elischa Ben Akhtob) war Dhu'l Khefl der Nachfolger Elias, Obadiah aber war zur Zeit des Elias.

REGISTER.

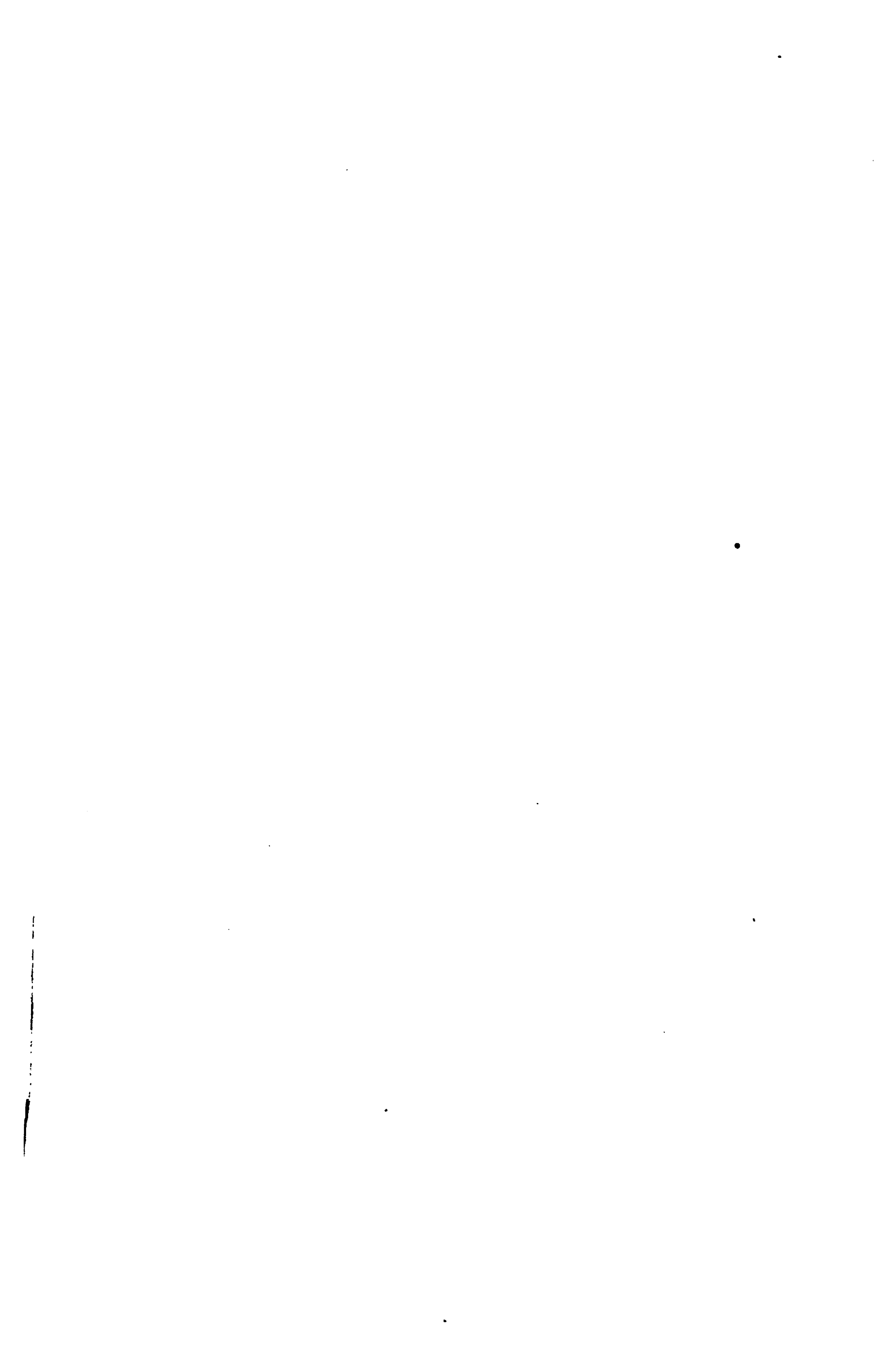
A. Der im Werke erklärten hebr. und arab. Wörter nach der Folge der hebräischen Buchstaben.

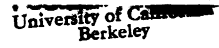
B. Der angeführten Stellen aus dem Koran und der Sunna.

C. der angeführten arabischen Schriftsteller.








380175
BP
173
J8G4
1902
Geiger
UNIVERSITY OF CALIFORNIA LIBRARY

